

Tesi di laurea magistrale

Empatia: storia di un'idea, filosofica e scientifica.

Introduzione	pag. 3
Capitolo I	pag. 9
Capitolo II	pag. 36
Capitolo III	pag. 63
Capitolo IV	pag. 107
Conclusioni	pag. 151
Bibliografia	pag. 158

Introduzione

L'obiettivo di questo lavoro consiste nell'espone la storia del termine empatia e del relativo concetto; nondimeno, per procedere in questa direzione, è necessario chiarire preliminarmente determinate questioni.

In primo luogo occorre distinguere tra due possibili approcci alla tematica: da una parte è possibile ricercare, nelle varie fasi storiche, gli schemi intellettuali e di comportamento che alla luce delle definizioni e degli studi attuali sono catalogabili come empatici e possono dunque rispecchiare una determinata concezione della natura e della moralità umana; d'altra parte è anche plausibile approfondire le caratteristiche storico-intellettuali che accompagnarono la nascita del concetto e, a partire da quella, seguirne lo sviluppo. Se nel primo caso si tratterebbe sostanzialmente di una storia filosofica, nel secondo si tratterebbe piuttosto di una storia scientifica.

Il termine *empathy* non entrò in uso fino al 1909, nel periodo in cui la nascente psicologia moderna muoveva i primi passi ufficiali nell'analisi della coscienza umana,¹ peraltro secondo una contemporaneità sintomatica del fatto che proprio nel grembo di quella il termine avrebbe assunto, nel corso del tempo, una valenza marcatamente scientifica. In precedenza il fenomeno dell'“immedesimazione”, che con l'*empathy* iniziò ad essere ricondotto ad un sostrato psicologico ben preciso, era stato reso filosoficamente attraverso termini come *sympathy* o *Einfühlung*: il primo utilizzato in modo particolare da Hume e Smith nel corso del Settecento, il secondo adottato in primo luogo da alcuni esponenti dell'estetica tedesca nella seconda metà dell'Ottocento. Storicamente cruciale è la teoria dell'*Einfühlung* elaborata da Theodor Lipps, che accolse sia il concetto illuministico di *sympathy* (in modo particolare la

¹ Rifkin 2010, p. 12.

versione humana),² sia il concetto a lui cronologicamente più vicino di *Einfühlung* estetica,³ e prendendone spunto sviluppò la propria teoria empatica in ambito sia artistico sia psicologico.

Sebbene non unanimemente accettate, le idee di Lipps rappresentarono un punto di riferimento decisivo per le successive formulazioni: in ambito filosofico vi fecero riferimento Edmund Husserl, Edith Stein e Max Scheler, per porre il concetto di *Einfühlung*, con le rispettive varianti, al centro delle proprie teorie fenomenologiche relative all'intersoggettività; d'altra parte, in ambito più prettamente psicologico, ne presero spunto prima Edward B. Titchener e Sigmund Freud, applicando l'empatia rispettivamente alla psicologia strutturale e alla teoria psicoanalitica, poi, in maniera indiretta, una serie di psicoanalisti, psicoterapeuti e sociologi più tardi, che utilizzarono il concetto o in ambito strettamente terapeutico, o all'interno di precise teorie socio-psicologiche.⁴ Lo sviluppo storico del concetto mette in evidenza come l'analisi sempre più cosciente del fenomeno dell'empatia come caratteristica degli individui sia derivata, almeno in parte, dal più generale processo di approfondimento psicologico che caratterizzò il pensiero di molti autori tra la fine dell'Ottocento e l'inizio del Novecento; ad esempio, secondo quanto sostenuto da Jeremy Rifkin,

(...) solo quando l'uomo ha raggiunto uno stadio di evoluzione della percezione del sé, tale da iniziare a riflettere sulla natura dei suoi sentimenti e pensieri più riposti, in rapporto a

² Montag et al. 2008, p. 1261.

³ Pinotti 2011 individua la nascita del concetto di *Einfühlung* nell'*hinein fühlen* di Johann G. Herder; tuttavia il primo approfondimento psicologico del concetto, relativamente al fenomeno del godimento di un'opera d'arte, fu effettuato dal filosofo Robert Vischer; si veda in questo senso: Jahoda 2005.

⁴ Per quanto riguarda l'applicazione dell'empatia all'ambito terapeutico sono sicuramente da citare Heinz Kohut (1913-1981) e Carl Rogers (1902-1987); relativamente alle teorie socio-psicologiche furono decisivi i contributi di George H. Mead (1863-1931), Wolfgang Köhler (1887-1967) e Jean Piaget (1896-1980).

quelli degli altri, è stato in grado di riconoscere l'esistenza dell'empatia, trovare le metafore per discuterne e sondare i profondi recessi dei suoi molteplici significati.⁵

Rifkin ha cioè associato il riconoscimento dell'empatia ad uno sviluppo evolutivo della capacità introspettiva dell'uomo, la stessa capacità introspettiva che, se da una parte costituì una pratica cruciale nel lavoro di alcuni psicologi tra fine Ottocento e inizio Novecento, dall'altra fu anche rigettata, in quanto elemento non del tutto scientifico, da un altrettanto rilevante gruppo di ricercatori, behavioristi in primo luogo.

Il testo analizza le varie fasi evolutive della storia dell'uomo, a partire dai primi gruppi umani di cacciatori-raccoglitori, al fine di rintracciarvi lo sviluppo, secondo lui progressivo, della coscienza empatica, seguendo in tutto ciò una prospettiva principalmente morale e perseguendo quindi l'obiettivo di leggere le vicende umane alla luce dell'assunto etico secondo cui la natura morale dell'uomo sia profondamente empatica. Il lavoro del saggista statunitense si inserisce peraltro nel contesto di rinnovato interesse nei confronti dell'empatia, che dopo essere scemato per buona parte della seconda metà del Novecento, è stato lentamente riscoperto a partire dagli anni Ottanta ed è cresciuto esponenzialmente con la scoperta dei cosiddetti neuroni specchio a metà degli anni Novanta del secolo scorso.⁶

⁵ Rifkin 2010, pp. 12-13.

⁶ Tra gli anni Ottanta e Novanta del Novecento un gruppo di ricercatori dell'Università di Parma, coordinato da Giacomo Rizzolatti, iniziò a dedicarsi allo studio della corteccia premotoria. Furono collocati degli elettrodi nella corteccia frontale inferiore di un macaco, per studiare i neuroni specializzati nel controllo dei movimenti della mano; durante ogni esperimento era registrato il comportamento dei singoli neuroni nel cervello della scimmia mentre le si permetteva di accedere a frammenti di cibo, in modo da misurare la risposta neuronale a specifici movimenti; si veda: Rizzolatti et al. 1996. Mentre uno sperimentatore prendeva una banana in un cesto di frutta preparato per gli esperimenti, alcuni neuroni della scimmia che osservava la scena reagirono. Furono ripetute le azioni dell'afferrare e si ripeterono anche le reazioni neurali della scimmia. La scoperta è stata sensazionale: i neuroni della corteccia premotoria non si attivavano soltanto in concomitanza con funzioni motorie, ma erano sensibili anche alla sola osservazione delle azioni e dei movimenti altrui. Dai primi esperimenti si è in seguito giunti alla precisa localizzazione dei neuroni specchio in entrambe le regioni parietali

Accolta con entusiasmo dai neurofisiologi e dai biologi, la scoperta dei neuroni specchio, conosciuti dal pubblico anche sotto il nome di “neuroni dell’empatia”, dimostrerebbe, secondo buona parte degli scienziati, la predisposizione genetica alla risposta empatica in una parte dei rappresentanti della classe dei mammiferi. Le ricerche in questione hanno rivelato la presenza, prima nel cervello delle scimmie (dei macachi), poi in quello dell’uomo (relativamente a quest’ultimo si parla più che altro di sistema specchio), di una specie particolare di neuroni, la cui caratteristica sarebbe quella di eccitarsi sia quando un soggetto compie una determinata azione, sia quando è un altro individuo a compierla dinnanzi a lui. Una volta sottolineato come si attivassero le stesse strutture neurali sia nel momento in cui l’individuo esperiva determinati sentimenti ed emozioni, sia quando attribuiva questi ultimi a qualcun altro (divenendo così capace di coglierne il vissuto con assoluta immediatezza e vivacità); una volta sottolineato ciò, alcuni neurofisiologi hanno interpretato i neuroni specchio come l’effettiva base neuro-biologica dell’empatia.⁷

Rigettando l’immagine dell’individuo come elemento alienato dal significato delle azioni e delle emozioni esperite dagli altri, è stata così attribuita all’individuo la predisposizione a legarsi al mondo altrui tramite una sorta di “consonanza intenzionale”. Quest’ultima non si caratterizzerebbe come mera condivisione di sensazioni, emozioni e azioni; bensì emergerebbe da una più profonda condivisione che riguarda gli stessi meccanismi nervosi che a quei processi presiedono. Il meccanismo dei neuroni specchio dimostrerebbe cioè, da questo punto di vista, come ad essere direttamente esperito dell’altro sia la sua umanità, la sua soggettività in quanto alter-ego, non le sue manifestazioni.⁸ L’altro verrebbe vissuto come “altro sé” grazie ai processi di

frontali inferiori del cervello e alla pubblicazione dei lavori ad essi relativi. Si veda ad esempio: Gallese et al. 1996.

⁷ Si veda ad esempio: Gallese 2003b.

⁸ Gallese 2007, p. 200.

rispecchiamento e simulazione: il rispecchiamento dell'altro, sulla base di un meccanismo di risonanza motoria organizzato in modo somatotipico,⁹ sarebbe ciò che garantisce la comprensione dell'azione osservata; quella definita da Gallese come “simulazione incarnata” consentirebbe invece all'individuo di comprendere un'azione anche in assenza della risonanza motoria. Grazie ad essa cioè l'individuo riconoscerebbe in ciò che vede qualcosa di potenzialmente proprio, una sua possibile esperienza; coglierebbe il significato di quelle azioni “grazie ad una comprensione, per così dire, dall'interno”.¹⁰

Le indagini relative ai neuroni specchio non si sono peraltro fermate al solo disvelamento dei processi che emergono nella comprensione delle azioni altrui; le stesse intenzioni, alla base di quelle azioni, sarebbero riconducibili al sistema dei neuroni specchio¹¹, così come al loro funzionamento dovrebbe essere ricondotta la comprensione delle espressioni linguistiche utilizzate per descrivere le azioni osservate. Emblematica in questo senso, la conclusione cui giunge Amy Coplan, secondo la quale l’“empathic perspective-taking is a standard part of readers’ engagement with fictional narratives”¹²; un’assunzione di prospettiva empatica alla quale sarebbe quindi collegata una concezione complessa del linguaggio, non definibile come elemento indipendente e disincarnato, bensì concepibile come risultato di un’interazione intersoggettiva e dipendente dal funzionamento di meccanismi

⁹ Cioè è stato dimostrato che l’osservazione di azioni eseguite da altri attiva regioni del sistema motorio fronto-parietale identiche a quelle che entrano in gioco quando l’individuo stesso esegue azioni simili a quelle che sta osservando (a prescindere dal fatto che siano eseguite con la bocca, con la mano o con il piede). La comprensione dell’azione osservata non si ridurrebbe quindi all’interazione tra rappresentazione visiva e successiva interpretazione da parte del sistema concettuale centrale; bensì deriverebbe dall’attivazione delle rappresentazioni visive e dalla contemporanea “penetration of visual information into the experiential (‘first person’) motor knowledge of the observer”. Si veda: Gallese et al. 2004, pp. 396-97.

¹⁰ Gallese 2007, p. 5.

¹¹ Si veda: Fogassi et al. 2005.

¹² Coplan 2004, p. 143.

neurali ben precisi. Altro elemento rilevante emerso dalle indagini è il coinvolgimento dei meccanismi di simulazione e rispecchiamento nel corso dell'apprendimento imitativo¹³; o, in altre parole, l'attivazione del sistema specchio sia nell'imitazione dei gesti che sono già parte del repertorio comportamentale dell'individuo, sia nell'apprendimento di compiti motori a lui sconosciuti. La scoperta dei neuroni specchio e delle modalità che sottostanno alla loro attivazione ha in sostanza condotto molti autori ad una rivalutazione generale degli elementi che fanno parte della dimensione intersoggettiva: azione, linguaggio, intenzione, sensazione ed emozione sono cioè diventati riconducibili ad una precisa modalità di funzionamento di base del cervello. Il meccanismo di simulazione alla base del sistema specchio ha così iniziato ad essere concepito, da buona parte degli scienziati coinvolti nelle ricerche, come uno strumento necessario per la condivisione dell'esperienza mentale altrui: “da un certo punto di vista, la simulazione incarnata può essere considerata come il correlato funzionale dell'empatia”¹⁴; dunque, in generale, la scoperta dei neuroni specchio ha sostanzialmente aperto le porte al progetto di naturalizzazione dell'intersoggettività.

¹³ Si veda: Buccino et al. 2004.

¹⁴ Gallese 2007, p. 204.

Capitolo I

Praticamente nulla di tutto ciò che è emerso negli ultimi decenni era presente nelle indagini sulla *sympathy* effettuate da Hume e Smith; e solo una piccola parte iniziava ad emergere tra la fine dell'Ottocento e l'inizio del Novecento nelle dottrine sull'*Einfühlung* e sull'*empathy*.

Nondimeno proprio a partire dalla *sympathy* è possibile tracciare un filo conduttore che, arrivando sino alla contemporaneità, sia in grado di accomunare autori, approcci e prospettive che, seppur differenti tra loro, siano allo stesso tempo collegati da una particolare attenzione per il fenomeno dell'empatia.

Nel corso del Settecento il concetto di *sympathy* emerse con diversi significati paralleli gli uni agli altri: nella veste di forza che unisce insieme i vari elementi della natura, o in quanto affinità simpatetica che rende armonico il rapporto tra gli organi del corpo umano,¹⁵ fu interpretata in modi differenti prima di essere considerata come il meccanismo psicologico alla base della facoltà umana di condividere i sentimenti degli altri individui. Fece ad esempio parte dell'apparato concettuale della medicina, con Robert Whytt che, nel trattato sui disturbi nervosi, vi si riferì affermando come “many of these complaints depend upon the sympathy which obtains between the various parts of the body”¹⁶.

La nozione fu approfondita in maniera definitiva nel momento in cui venne posta, in modo particolare da David Hume e da Adam Smith, alla base non solo della moralità umana, bensì, in quanto unico vero collante tra gli individui, anche della società stessa. Ambedue gli autori affrontarono la

¹⁵ Si veda Berrios 2014.

¹⁶ Whytt 1765, p. V.

tematica a partire da una prospettiva certamente filosofica, tuttavia caratterizzarono la loro indagine di una venatura psicologica tale da consentire a Theodor Lipps, durante il secolo successivo, di impostare la propria dottrina sull'*Einfühlung* anche prendendo spunto dalle loro teorie.

La Sympathy in David Hume

È fondamentale anzitutto analizzare l'approccio di Hume alla sfera della moralità, poiché è in essa che l'autore introdusse in modo chiaro e definitivo il concetto di *sympathy*.

La filosofia morale di Hume si inseriva nel contesto del cosiddetto *British Moralists Debate*,¹⁷ che durava in Gran Bretagna sin da quando Thomas

¹⁷ Thomas Hobbes aveva sostenuto che le obbligazioni, sia politiche sia morali, derivassero da moventi di interesse personale, e descritto perciò l'uomo come una creatura egoista di natura e affamata di potere, concentrata soprattutto sulla propria autoconservazione; nello stato di natura, privo di moralità e legalità, l'uomo provvederebbe alla propria sopravvivenza cercando il dominio sugli altri, ma, data la condizione di uguaglianza dal punto di vista del potere, ne risulterebbe uno stato di guerra di tutti contro tutti, caratterizzato dalla brutalità nelle relazioni e dalla brevità della vita. L'unica soluzione sarebbe costituita dalla stipulazione di un patto tra tutti gli uomini, secondo cui ogni individuo dovrebbe cedere parte della propria libertà ad un sovrano, deputato alla promulgazione delle leggi, capaci di stabilire una pacifica convivenza tra gli uomini e, allo stesso tempo, detentore della forza capace di far rispettare concretamente quelle leggi stesse. A partire dalla teoria di Hobbes si svilupparono in seguito due correnti principali: una composta da coloro che, seppur con lievi varianti, proseguirono il percorso battuto dall'autore del *Leviathan*, l'altra composta da coloro che rigettavano gli assunti hobbesiani. Tra gli oppositori è necessario distinguere i razionalisti dai sentimentalisti: i primi si scagliarono contro l'affermazione di Hobbes secondo cui non esistesse, nello stato di natura, la distinzione tra giusto e sbagliato e, di conseguenza, secondo cui la giustizia e l'ingiustizia rappresentassero soltanto sottoprodotti della stipulazione del contratto sociale; i sentimentalisti invece presero di mira in particolar modo le concezioni egoistiche della natura e della moralità umane. Hume, dal canto suo, non si oppose solamente all'interpretazione egoistica della natura morale dell'uomo, tipicamente hobbesiana, ma concentrò buona parte delle sua attenzione anche nell'opporvi al razionalismo morale, prendendo di mira in particolar modo il pensiero di Samuel Clarke. Per un resoconto esaustivo relativo al *British moralists debate* fino a Hume escluso si veda: Raphael 1969.

Hobbes, sul finire del Seicento, aveva reso pubblico il proprio pensiero. Proprio in reazione alla dottrina morale di Hobbes, nonché a quella del razionalista Samuel Clarke,¹⁸ Hume espose una teoria che si basava sul rigetto sia degli assunti egoistici del primo, sia dei presupposti razionalisti del secondo, in base ai quali le idee morali sarebbero potute scaturire esclusivamente dalla ragione.

Il nucleo centrale del pensiero etico humiano si basava infatti sull'idea per cui una semplice intuizione razionale non potesse essere in grado di dirigere la volontà in alcuna direzione, né quindi di muovere l'uomo ad azione alcuna, e giungeva sino ad affermare che la ragione, di per sé, non avesse nemmeno la forza necessaria per orientare una passione in una certa direzione. Emergeva dunque l'incapacità della ragione di sovrastare una passione per dirigere la volontà: dal momento che solo un'ulteriore motivazione può essere talmente forte da opporsi alla motivazione derivata da una passione, la ragione, per dirigere la volontà, dovrebbe essere capace di dare sviluppo proprio ad una motivazione; ma è innanzitutto l'impossibilità a fare ciò la caratteristica attribuita da Hume al ragionamento.

La critica humeana relativa alla fonte primaria dei concetti morali dell'uomo è d'altra parte incentrata sull'importanza della percezione, che costituisce il

¹⁸ Clarke faceva appello alla ragione per spiegare tutti gli aspetti della moralità, e le argomentazioni principali sulle quali si ergeva il suo edificio teorico erano le seguenti: da una parte esisterebbero dimostrabili relazioni morali riguardanti l'adeguatezza o l'inadeguatezza di determinate risposte a determinati stimoli (la gratitudine, per esempio, costituirebbe un'adeguata risposta alla gentilezza, mentre l'ingratitude una risposta inadeguata); dall'altra l'unico modo per scoprire tali nessi sarebbe costituito da un esercizio a priori della ragione, ovvero da un'intuizione razionale. Nondimeno l'idea forse più caratteristica del razionalismo, di Clarke e in generale, fu quella secondo cui l'intuizione razionale avesse sia la forza di obbligare l'uomo, sia la forza di muoverlo all'azione. L'etica derivata da tali concetti dava priorità assoluta all'operare della ragione, la quale, oltre a costituire la fonte di tutta la moralità, rappresentava anche il movente principale della volontà e dell'azione umane: non indotta dall'esperienza, ma dedotta a priori, l'intuizione razionale riguardo l'adeguatezza o meno di certe reazioni o risposte costituirebbe l'unica sorgente dalla quale possano scaturire giudizio e condotta morale dell'uomo.

riflesso di una premessa epistemologica più generale, secondo cui l'impegno in qualsiasi sorta di attività mentale debba sempre avere alla propria base una percezione preesistente nella mente dell'uomo:¹⁹ nel caso della moralità "to approve of one character, to condemn another, are only so many different perceptions"²⁰. La percezione è dunque il fenomeno primario attraverso cui è possibile per l'uomo giudicare se un'azione sia lodevole o meno e, dal

¹⁹ Nella parte iniziale di *An Enquiry concerning Human Understanding* (1777) Hume definì la filosofia morale come la "scienza della natura umana", manifestando sia la propria volontà di presentarla come un'analisi esaustiva dell'uomo, sia l'intenzione di affrontare quell'analisi stessa in modo scientifico e rigoroso. Si propose quindi di concepire la natura umana come la fonte primaria da cui far derivare ogni verità: da un lato la sua centralità, dall'altro la sua analisi empirica ed osservativa costituirono perciò i presupposti, necessari a Hume, per rigettare ogni sistema non derivato dall'esperienza, e per progredire in filosofia con la stessa forza delle scienze naturali. Hume tentò a tutti gli effetti di creare una originale scienza empirica della natura umana, ricca di proposte positive ed emblematica dei suoi intenti costruttivi; alla sua base pose lo studio scientifico della natura umana, con la quale tutte le scienze avrebbero qualche tipo di collegamento, poiché tutte scaturite dall'attività dell'uomo; i risultati raggiunti in esse dipendono semplicemente da una migliore comprensione degli scopi e dei limiti dell'intelligenza, della natura delle idee e delle operazioni coinvolte nel ragionare su di esse. A sua volta quello studio scientifico necessitava di un fondamento su cui poggiare: "And as the science of man is the only solid foundation for the other sciences, so the only solid foundation we can give to this science itself must be laid on experience and observation"; Hume 1739, p. XVI. Il passaggio riflette bene l'influenza newtoniana sul pensiero di Hume: l'applicazione dei principi secondo cui sarebbe stato impossibile procedere per ipotesi e doveroso scoprire ogni nuova legge solo attraverso esperienze ed osservazione, gli consentì infatti di proporre un'alternativa totalmente empirica alle tradizionali metafisiche aprioristiche, che avrebbe eliminato di netto ogni appello al sovrannaturale come chiave per dare una spiegazione ai fenomeni della natura umana; un empirismo in grado di spiegare i meccanismi operativi della nostra mente in pieno accordo con la visione newtoniana del mondo. Nella prima sezione dell'*Enquiry* Hume definì lo studio scientifico della natura umana come una sorta di *mental geography*, con lo scopo da una parte di delineare precisamente le differenti facoltà della mente, e dall'altra di chiarire come la mente lavorasse nello scoprire i propri principi. In particolar modo fu proprio in quest'ultima indagine che il metodo scientifico di Newton rappresentò un modello efficace, seguendo il quale Hume credette di poter avere lo stesso successo, nel trovare le leggi che governano l'economia e le facoltà della mente, di quanto ne aveva avuto il fisico inglese nel realizzare le sue ricerche. Hume dunque, al fine di gettar luce sul pensiero, sul sentimento e sui moventi delle azioni umane, ricercò cioè quell'insieme di leggi in grado di spiegare, da un lato, come determinati contenuti (*perceptions*) entrassero ed uscissero dalla mente e, dall'altro, come semplici percezioni si combinassero per formare percezioni più complesse.

²⁰ Hume 1739, p. 456.

momento che Hume distingue due tipi di percezioni differenti, sensazioni e idee, la disputa tra razionalismo e sentimentalismo morale viene ridotta dal filosofo scozzese alla seguente questione: “Whether ‘tis by means of our idea or impressions we distinguish between vice and virtue.”²¹ L’argomento che Hume presentò, detto anche argomento della motivazione, si basava da un lato sulla premessa fondamentale secondo cui i criteri morali avessero pervasivi effetti pratici, dall’altro sulla teoria dei moventi che possono influenzare la volontà umana. Hume si diceva cioè convinto che la morale avesse la forza di stimolare le passioni, le emozioni, e di conseguenza le azioni dell’uomo, sostenendo come l’esperienza mostrasse chiaramente che le persone sono motivate o ad intraprendere un’azione perché pensano che essa sia moralmente obbligatoria, o a rigettarla perché pensano che sia moralmente ingiusta; è proprio quello stimolo, quella motivazione, che costituisce nella prospettiva di Hume il vero senso della moralità. Le regole e i precetti morali, così come ogni tentativo umano di raggiungere la virtù, sarebbero insensati se privi di conseguenza alcuna ed è la motivazione a far sì che essa pervenga.

Perciò: se i concetti morali fossero (come in effetti sono) capaci di stimolare passioni e di produrre o prevenire azioni, e se, contemporaneamente, la ragione di per sé fosse (come effettivamente è) incapace di produrre tali effetti, allora la ragione stessa, nella filosofia humiana, non può costituire la fonte dei concetti morali.

Hume giunse così, sostanzialmente per esclusione, al sentimento come fonte della moralità,²² e lo fece sulla base di un empirismo generale derivato

²¹ *Ibidem*.

²² Hume non fu il primo a dichiarare che le idee morali scaturissero dal sentimento: già Hutcheson, suo mentore, aveva sostenuto la tesi della presenza nell’uomo, oltre ai sensi esterni, di un senso morale interno, una predisposizione innata a rispondere alla benevolenza con particolari sentimenti di approvazione; ciononostante Hume rigettò con decisione quest’idea, ritenendo impossibile che le idee morali potessero scaturire da un particolare senso inteso come qualità originaria della costituzione umana. Dal momento che esistono diverse tipologie di virtù, di cui non tutte sono ramificazioni della

dall'importanza attribuita alla percezione che gli consentì di rigettare non solo la teoria razionalista di Clarke, ma, ad esempio, anche la dottrina morale del suo mentore Francis Hutcheson: l'intuizione razionale a priori, caratteristica del primo, e l'appello a Dio come creatore del senso morale dell'uomo, tipico del secondo, erano infatti entrambe caratterizzate dal mancato rimando all'esperienza, a quell'evidenza empirica utilizzata da Hume come criterio di base in ogni ambito del suo sistema filosofico.

All'interno di questa impalcatura teorica, il ruolo della *sympathy* fu quello di elemento chiave nell'indagine relativa all'origine della morale. In questo senso il procedimento prevedeva in primo luogo la scoperta dell'origine delle idee morali di base, identificate nella bontà e nella cattiveria, e in seguito la distinzione, (ispirata in parte a ciò che già Hutcheson aveva fatto), dei tratti e moventi del carattere moralmente buoni da quelli moralmente cattivi. L'impalcatura per così dire "scenica" era infatti costituita dall'idea di uno spettatore che approva o disapprova i tratti e i moventi del carattere delle persone, un'impalcatura quindi che conferiva ai sentimenti di approvazione e disapprovazione il ruolo di fonte primaria delle idee morali: valutare un tratto del carattere come moralmente buono, dunque approvarlo, equivale a ritenerlo virtuoso, valutarlo come moralmente cattivo, dunque disapprovarlo, equivale a ritenerlo vizioso. In altre parole, il progetto humiano prendeva le mosse dal

benevolenza (come invece Hutcheson aveva sostenuto), non è possibile mantenere l'idea di un senso morale, perché, in tal caso, l'uomo dovrebbe avere tanti sensi interni, ognuno che predisponga alle diverse tipologie di virtù, quante sono le tipologie stesse di virtù. Ciò non solo sarebbe altamente improbabile, ma anche contrario ad uno dei principi del sistema humiano, secondo cui soltanto la minor quantità possibile di leggi dovrebbe produrre tutta la varietà osservabile. Invece di moltiplicare i sensi interni è necessario cercare quelle poche legge generali che siano in grado di spiegare la presenza delle differenti virtù. La diversità tra Hume e Hutcheson si radica comunque, ancor prima che nei loro sistemi filosofici, alla base della loro fede: Hutcheson infatti ipotizzò l'esistenza di un unico senso morale interno poiché lo riteneva donato all'uomo da Dio; Hume, nel rigettare questa teoria, tentò invece di proporre una spiegazione totalmente naturalistica ed empirica di come l'uomo potesse esperire i sentimenti morali e del perché approvasse differenti virtù. Per un resoconto relativo alla filosofia di Hutcheson si veda: Raphael 1969, pp. 261-389.

tentativo “to discover the true origin of the morals, and of that love or hatred”²³, che sorgono nella contemplazione del carattere. I sentimenti morali sono infatti ripetutamente definiti come lievi forme di amore e odio, e giudicare i tratti del carattere propri o altrui equivale semplicemente a sostituire l’amore e l’odio con orgoglio ed umiltà, stima e disprezzo, approvazione o disapprovazione, tutte considerate come sottocategorie di quei due sentimenti principali. La questione cruciale riguarda però le modalità attraverso cui la *sympathy* possa far sorgere il senso di ciò che è moralmente buono e di ciò che è moralmente cattivo.

È nel secondo volume di *A Treatise of Human Nature* (1739), nell’undicesima sezione della prima parte, che Hume fa per la prima volta riferimento alla *sympathy*:

No quality of human nature is more remarkable, both in itself and in its consequences, than the propensity we have to sympathize with others, and to receive by communication their inclinations and sentiments, however different from, or even contrary to our own. (...) Hatred, resentment, esteem, love, courage, mirth and melancholy; all these passions I feel more from communication than from my own natural temper and disposition. So remarkable a phaenomenon merits our attention, and must be traced up to its first principles.²⁴

La propensione a “simpatizzare” con gli altri viene dunque posta alla base di una forma d’esperienza che consente agli individui di ricevere ed esperire i sentimenti altrui in maniera più profonda di quanto sia possibile fare sulla base del mero temperamento personale. E ancora:

When any affection is infused by sympathy, it is at first known only by its effects, and by those external signs in the countenance and conversation, which convey an idea of it. This idea is presently converted into an impression, and acquires such a degree of force and

²³ Hume 1739, p.575.

²⁴ *Ivi*, pp. 316-17.

vivacity, as to become the very passion itself, and produce an equal emotion, as any original affection.²⁵

La comunicazione di un sentimento, “by sympathy”, da un individuo ad un altro avviene cioè, in primo luogo, nel momento in cui si colgono gli effetti ed i segni esteriori del sentimento percepito; gli effetti visibili e riconducibili al provare un’emozione sono riscontrabili naturalmente nel viso dell’individuo con cui si sta avendo una conversazione, o comunque un qualche tipo di approccio, e Hume riconduce proprio a questi segni esteriori, percepibili, il meccanismo in base a cui la comunicazione tra individui di determinati sentimenti è resa possibile. Non tanto il carattere e la disposizione personali, quanto piuttosto il rapporto intersoggettivo rappresenta perciò l’elemento chiave per il loro dispiegamento; ed è proprio all’interno di questo rapporto tra persone, che la *sympathy* emerge nel ruolo di processo mentale in grado di garantire il passaggio dall’idea che un individuo ha di ciò che un altro individuo sta provando, all’esperienza effettiva del sentimento provato.

Il passaggio cruciale è certamente quello della trasformazione dell’idea in impressione:

Our affections depend more upon ourselves, and the internal operations of the mind, than any other impressions; for which reason they arise more naturally from the imagination, and from every lively idea we form of them. This is the nature and cause of sympathy; and ‘tis after this manner we enter so deep into the opinions and affections of others, whenever we discover them.²⁶

Dunque il meccanismo della *sympathy*, che consente di aderire profondamente alle opinioni e ai sentimenti altrui, è basato sul fatto che ogni sentimento esperito dipenda, previa immaginazione, dal dispiegarsi delle operazioni interne della mente. Cionondimeno, tramite il “sympathize” relativo alle passioni e ai sentimenti altrui, l’individuo si immagina in primo

²⁵ *Ivi*, p. 317.

²⁶ *Ivi*, p. 319.

luogo quei moti dell'anima come semplici idee concepite in quanto appartenenti ad un altro; solo in un secondo momento le idee sono trasformate nelle impressioni stesse che rappresentano. Il passaggio è decisivo affinché la passione o il sentimento con cui l'individuo "simpatizza" possano emergere solo in relazione a quelle impressioni, non alle idee:

all ideas are borrowed from impressions, and (...) these two kinds of perceptions differ only in the degrees of force and vivacity, with which they strike upon the soul.²⁷

È naturale d'altra parte che alla base del processo vi siano precise relazioni di somiglianza e prossimità, le quali, specificando il rapporto tra gli individui, possano effettivamente rappresentare una discriminante importante per la totale conversione dell'idea in impressione: "we are most uneasy under the contempt of persons, who are both related to us by blood, and contiguous in place."²⁸ In questo senso il funzionamento del rapporto simpatetico viene collegato con quello di causa-effetto tipico di ogni inferenza causale: quando cioè si ha l'impressione di un effetto, i cosiddetti *Principles of Association* (tra i quali ricadono le relazioni di somiglianza e contiguità), non solo danno sviluppo all'idea della sua causa, ma a quest'idea stessa trasmettono una certa quantità della forza e della vivacità attinenti all'impressione dell'effetto, in modo da far credere che la causa ideata sia effettivamente la causa reale dell'oggetto percepito. Sulla base di questo processo, la fede nella causa si manifesta talmente vividamente da essere concepita dalla mente umana come un'affezione reale, e da influenzarla così come verrebbe influenzata da quella.²⁹ Allo stesso modo il "sympathize" può concretizzarsi solo nel caso in

²⁷ *Ivi*, p. 318.

²⁸ *Ivi*, p. 322.

²⁹ L'intero processo è subordinato alla teoria humiana relativa ai gradi di somiglianza tra gli uomini: se è vero che questi ultimi, in base al principio della somiglianza (una delle sottocategorie dei principi di associazione) che li lega, possono somigliarsi gli uni con gli altri sotto qualche aspetto generale, è vero anche che alcuni individui, legati magari da fattori come lingua, cultura, sesso o età, si somigliano più tra di loro che non rispetto ad un altro gruppo di individui, non caratterizzato dagli stessi fattori. Seguendo Hume si

cui l'idea del sentimento venga rafforzata in modo tale da essere trasformata nel sentimento stesso; ed anche in questo caso emerge la rilevanza dei principi di associazione, che analogamente a quanto appena detto, trasmetterebbero la forza e la vivacità necessarie all'idea del sentimento o del vissuto altrui, per divenire sentimento effettivo e concreto.³⁰ Con le parole dello stesso Hume:

In sympathy there is an evident conversion of an idea into an impression. This conversion arises from the relation of objects to ourselves. (...) sympathy is exactly correspondent to the operations of our understanding; and even contains something more surprising and extraordinary.³¹

Le relazioni sono quindi necessarie poiché consentono di convertire le idee in impressioni, stabilendo una sorta di corrispondenza tra l'idea di sé stesso che il soggetto del processo si forma e l'idea dell'oggetto esterno (o dell'altra persona); il loro ausilio permette cioè alla mente dell'individuo, attraverso il meccanismo della *sympathy*, di passare agilmente dall'idea di sé stesso ad una qualsiasi altra idea, relativa ad oggetti a lui collegati da un qualche tipo di associazione. D'altronde il fatto stesso che i sentimenti acquisiscano interamente la loro forza soltanto sulla base di un qualche tipo di relazione consente inoltre a Hume di impostare un discorso più generale sulla

dovrebbe affermare che è più facile 'simpatizzare' in modo profondo, (l'autore usa il termine *sympathize*), con individui con cui esistono legami associativi più forti; più le relazioni associative sono forti, più diventano forti le risposte 'simpatetiche'.

³⁰ I cosiddetti *Principles of Association* rappresentavano, nella concezione del filosofo scozzese, le modalità fondamentali attraverso cui pensano gli esseri umani. Sono i *principles* a garantire, nella filosofia di Hume, quella regolarità tipica del modo di presentarsi dei pensieri che impedisce loro di manifestarsi in modo confusionario e disconnesso; costituiscono in sostanza una tendenza naturale della mente ad associare certe idee. Hume definì l'*Association* non come una connessione imperturbabile, ma come una forza che prevale il più delle volte e a causa della quale un'idea ne introduce necessariamente un'altra. Ne identificò allo stesso tempo tre sottocategorie, somiglianza, contiguità spazio-temporale e causalità, delle quali la più potente era considerata quella di causalità, l'unica indipendente dai sensi e l'unica in grado di stabilire delle connessioni tra le esperienze passate e presenti, tra queste e le nostre aspettative riguardo il futuro, così che "all arguments concerning existence are founded on the relation of cause and effect"; si veda: Hume 2007, p. 26.

³¹ Hume 1739, p. 320.

propensione, non solo dell'uomo, a vivere in società, proprio grazie al funzionamento del meccanismo della *sympathy*. È infatti doveroso, dice,

to observe the force of sympathy through the whole animal creation and the easy communication of sentiments from one thinking being to another. In all creatures (...) there appears a remarkable desire of company, which associates them together, without any advantages they can ever propose to reap from their union. This is still more conspicuous in man, as being the creature of the universe, who has the most ardent desire of society, and is fitted for it by the most advantages. (...) Whatever passions we may be actuated by; pride, ambition, avarice, curiosity, revenge or lust; the soul or the animating principle of them all is sympathy; nor wou'd they have any force, were we to abstract entirely from the thoughts and sentiments of others.³²

In questo passaggio emerge il ruolo chiave, nella comunicazione dei sentimenti, dell'immedesimazione in quanto caratteristica connaturata all'intero genere animale; una disposizione che condurrebbe le creature delle varie specie, con l'essere umano all'apice, ad evitare la solitudine per ricercare la reciproca associazione. Inoltre Hume afferma, in modo abbastanza lungimirante e suggestivo (quantomeno alla luce degli studi attuali), che in generale

the minds of men are mirrors to one another, not only because they reflect each others emotions, but also because those rays of passions, sentiments and opinion may be often reverberated, and may decay away by insensible degrees.³³

Naturalmente alla base dell'affermazione humiana secondo cui le menti umane sarebbero interpretabili come specchi l'una dell'altra non vi sono evidenze neurofisiologiche; è tuttavia interessante rilevare come già nel corso del diciottesimo secolo, alla luce di dati puramente comportamentali, qualcuno fosse già arrivato ad interpretare il comportamento intersoggettivo degli individui in quanto dovuto ad una generica struttura specchio delle loro

³² *Ivi*, pp. 362-63.

³³ *Ivi*, p. 365.

menti. È proprio questa funzione specchio tipicamente umana, che consente a determinate passioni, sentimenti e opinioni di emergere “by sympathy”:

As they are all first present in the mind of one person, and afterwards appears in the mind of another; and as the manner of their appearance, first as an idea, then as an impression, is in every case the same, the transition must arise from the same principle.³⁴

Dal precedente passaggio, in cui Hume specifica come il processo del “sympathize” emerga in primo luogo grazie alla percezione diretta di effetti e segni esteriori, tipici del comportamento o dell’espressione del viso di coloro che provano un sentimento, si potrebbe dedurre che secondo l’autore la *sympathy* possa nascere solo in riferimento ad un momento effettivamente presente; nondimeno è lo stesso Hume a negare la validità di questa alternativa:

sympathy is not always limited to the present moment, (...) we often feel by communication the pains and pleasure of others, which are not in being, and which we only anticipate by the force of imagination.³⁵

È proprio il fatto di non essere vincolata da specifiche limitazioni temporali a rendere la *sympathy* così pervasiva nel sistema umano; sotto la sua influenza, nonché guidati dalla forza dell’immaginazione,

in considering the future possible or probable condition of any person, we may enter into it with so vivid a conception as to make it our own concern; and by that means be sensible of pains and pleasures, which neither belong to ourselves, nor at the present instant have any real existence.³⁶

Ciononostante “the extending of our sympathy depends in a great measure upon our sense of his present condition”³⁷; in altre parole, il passo decisivo è quello di riuscire, attraverso uno sforzo d’immaginazione, a formarsi un’idea tale dei presenti sentimenti altrui, da essere in grado di provarli in prima

³⁴ *Ivi*, pp. 369-70.

³⁵ *Ivi*, p. 385.

³⁶ *Ivi*, p. 386

³⁷ *Ibidem*.

persona. L'idea può assumere le caratteristiche adatte all'emergere del sentimento poiché è formata non solo dalla mera concezione dello stato altrui (ad esempio uno stato miserabile), che influenza il soggetto del processo simpatetico; quest'ultima influenza stessa infatti favorisce anche la nascita, nella mente del soggetto, di tutte le idee correlate a quello stato stesso, nonché di una concezione di tutte le condizioni, possibili, probabili o certe, relative a colui che rappresenta invece l'oggetto del processo simpatetico. È proprio la completezza di queste nozioni che consente all'individuo di essere concretamente interessato alla situazione altrui e di sentire nei confronti dell'altro individuo un "sympathetic motion" specifico. A conferma di ciò Hume afferma:

If I diminish the vivacity of the conception, I diminish that of the related ideas (...). By this diminution I destroy the future prospect, which is necessary to interest me perfectly in the fortune of another.³⁸

In assenza della "prospettiva futura" si può cioè benissimo percepire l'impressione presente, tuttavia la *sympathy* non può andare oltre quell'effettivo momento. Si possono naturalmente recepire, attraverso la comunicazione diretta, sia lo stato di miseria di un altro individuo, sia tutte le passioni legate a quello stato; tuttavia è la presenza dell'altrui prospettiva, basata sulla vivacità di tutte le idee inerenti ad una determinata situazione, e soppressa dalla diminuzione di quella vivacità, a garantire all'individuo l'interesse concreto nei confronti di quella situazione e, di conseguenza, l'esperienza di una "extensive sympathy".

In generale, l'importanza attribuita da Hume alla *sympathy* si basa sulla concezione secondo cui non esista creatura umana, o genericamente sensibile, la cui felicità o miseria non influenzi in qualche misura gli individui, perlomeno nel momento in cui questi stati emotivi vengano resi percepibili dagli altri: "we naturally sympathize with others in the sentiments they

³⁸ *Ibidem*.

entertain to us”.³⁹ L’idea fondamentale riguarda la suddetta somiglianza tra le menti di tutti gli individui, relativamente a sentimenti ed operazioni che non possono essere stimolati se non a partire da affezioni a cui quelli, seppur con alcune differenze, sono tutti sensibili; a partire da questo presupposto Hume afferma come tutte le affezioni possano passare da un individuo ad un altro generando in tutti gli stessi movimenti corrispondenti. In altre parole, una volta visti gli effetti di una determinata passione sulla voce e sulla gesticolazione altrui, la mente dell’individuo collega immediatamente questi effetti alle loro cause, formandosi un’idea di quella passione, tale da percepirla come la passione stessa:

No passion of another discovers itself immediately to the mind. We are only sensible of its causes or effects. From these we infer the passion: and consequently these give rise to our sympathy.⁴⁰

È ora doveroso ricordare che la teoria di Hume nasce all’interno della sua concezione della moralità, e la sua introduzione è in fin dei conti orientata al chiarimento di quella.

La *sympathy*, cioè, viene sostanzialmente posta alla base dell’approvazione o disapprovazione morale degli individui, e l’argomento a riguardo prende le mosse dalla concezione secondo cui la giustizia rappresenti la virtù più stimata ed ammirata, e l’ingiustizia il vizio più biasimato; la prima è considerata certamente una virtù morale poiché promuove e tende al bene dell’umanità, tuttavia sarebbe nata soltanto come invenzione artificiale degli individui, affinché proprio quel proposito divenisse raggiungibile o quantomeno ricercabile. In questo senso Hume si riferisce anche ad altri fattori come la lealtà, le leggi delle nazioni, la modestia e le buone maniere; tutti sono interpretati come elementi creati in e dalla società per il proprio stesso interesse. Cionondimeno, gli individui che hanno dato la propria

³⁹ *Ivi*, p. 499.

⁴⁰ *Ivi*, p. 576.

approvazione morale, lo hanno fatto al di là di considerazioni legate all'interesse personale; e sulla base dell'idea per cui un sentimento di moralità li abbia sempre accompagnati, l'autore conclude che anche il mero riflettere sulla tendenza dei caratteri e delle qualità mentali sia sufficiente per consentire ai sentimenti di approvazione o disapprovazione di emergere. Allora, dal momento che il bene della società, laddove l'interesse personale non sia coinvolto, è perseguibile “only by sympathy”, la *sympathy* stessa rappresenta la fonte primaria della stima, in ultima analisi riconducibile a tutte le virtù sociali. Il processo è così descritto:

When any quality, or character, has a tendency to the good of mankind, we are pleas'd with it, and approve it; because it presents the lively idea of pleasure; which idea affects us by sympathy and is itself a kind of pleasure.⁴¹

In questo senso Hume pone preventivamente una possibile obiezione alla propria teoria: cioè, preso atto della variabilità della *sympathy*, allora anche i sentimenti morali da quella derivati dovrebbero essere soggetti alle stesse variazioni.⁴² In altre parole, poiché ogni uomo sotto qualche punto di vista somiglia necessariamente ad ogni altro uomo, la *sympathy* lo renderebbe capace di fare esperienza dei sentimenti di qualcun altro, persino se sconosciuto; tuttavia, continua l'obiezione, se è vero l'assunto secondo cui la possibilità di “sympathize” con altri individui vari al variare delle relazioni associative, allora i sentimenti morali non possono essere basati sulla *sympathy* poiché, nonostante varino l'amore e l'odio a seconda della forza di quelle relazioni stesse (amore e odio che scaturiscono dalla naturale azione della *sympathy*), non varia invece la nostra approvazione morale.

L'obiezione si fonda su una concezione sostanzialmente idealizzata dell'approvazione morale, e distingue tra operare della *sympathy* e sentimenti morali sulla base di una presunta imparzialità di questi ultimi a fronte della

⁴¹ *Ivi*, p. 580.

⁴² Si veda nota 29.

variabilità che caratterizza le relazioni associative, le quali a loro volta condizionano la *sympathy* stessa:

notwithstanding this variation of our sympathy, we give the same approbation to the same moral qualities in China as in England. They appear equally virtuous, and recommend themselves equally to the esteem of a judicious spectator. The sympathy varies without a variation in our esteem. Our esteem, therefore, proceeds not from sympathy.⁴³

Partendo dal presupposto per cui l'approvazione delle qualità morali non possa derivare dalla ragione, Hume risponde all'obiezione sostenendo che alla sua base vi sia una sorta di "sentire morale" che si dirama nei sentimenti di piacere o disgusto, i quali emergono nella riflessione relativa a determinati caratteri e qualità. Costituisce poi un'ovvietà il fatto che quei sentimenti stessi varino a seconda della distanza o contiguità dell'oggetto, ma, ciononostante, la maggior forza del piacere esperito per la virtù di un amico, rispetto ad esempio alla forza di quello provato per la virtù del legislatore greco, appresa attraverso lo studio dei testi, non implica necessariamente una variazione corrispondente nella stima riferita a quel valore. Inoltre è necessario sottolineare come la vicinanza dell'oggetto non sia immutabile, bensì soggetta, a tutti gli effetti, a quella che l'autore chiama "continual fluctuation", in base alla quale "a man, that lies at a distance from us, may in a little time become a familiar acquaintance".⁴⁴ Ed è una volta preso atto dell'impossibilità, proprio sulla base di questa "fluttuazione", di concepire i singoli caratteri ed i singoli individui a partire dai loro peculiari punti di vista, che diventa obbligatorio per Hume

(to) fix on some steady and general points of view; and always in our thoughts (to) place ourselves in them, whatever may be our present situation.⁴⁵

⁴³ *Ivi*, p. 581.

⁴⁴ *Ivi*, pp. 581-82.

⁴⁵ *Ivi*, p. 582.

L'assunzione di questo "general point of view" consente a colui che giudica il carattere degli individui, di non farlo sulla base della loro mera propensione a recare beneficio a se stesso, o, in altre parole, di non cadere nelle inevitabili contraddizioni derivanti dai continui cambiamenti della propria situazione; anzi, è proprio alla luce di quelle contraddizioni stesse che il soggetto ricerca uno standard di merito e di giudizio diverso, tale perlomeno da non dover far fronte a quella variabilità.

In fin dei conti anche la seconda obiezione, posta sempre dall'autore in maniera preventiva, viene risolta facendo riferimento all'assunzione della diversa prospettiva di giudizio. Dice l'obiezione:

Where a person is posses'd of a character, that in its natural tendency is beneficial to society, we esteem him virtuous (...) even tho' particular accidents prevent its operation and incapacitate him from being serviceable to his friends and country. Virtue in rags is still virtue.⁴⁶

In sostanza dunque, la seconda obiezione sostiene che se la *sympathy* operasse (come effettivamente fa nella morale humiana) concentrando l'attenzione sugli effetti concreti che scaturiscono dai tratti e dai moventi del carattere delle persone, allora i sentimenti morali non potrebbero derivare da essa poiché è possibile ammirare, moralmente parlando, anche soltanto il carattere di un individuo nonostante non se ne siano potuti ammirare gli effetti concreti, che possono rimanere celati a causa della sfortuna o della mancanza di opportunità. Come detto, anche in tal caso è cruciale il riferimento al "general point of view". Quest'ultimo, entrando nello specifico, è raggiungibile attraverso due processi inizialmente distinti tra loro, ma che in seguito interagiscono: in primo luogo avviene infatti un'analisi del carattere di un individuo a partire dalla prospettiva di quest'ultimo e dei suoi associati; una prospettiva cioè, che influenza il giudizio di colui che analizza attraverso i criteri di differenziazione tra giusto e sbagliato tipici di quella determinata

⁴⁶ *Ivi*, p. 584.

cerchia di individui. Una sorta di immedesimazione nel sistema di vita di quello o di quegli individui stessi. Secondariamente ha luogo un processo mentale in base al quale la *sympathy*, o meglio la risposta “simpatetica”, viene regolata sulla base di regole generali che mettano più che altro in luce le tendenze e gli effetti generali dei tratti e moventi del carattere degli individui; all’immedesimazione segue cioè un balzo all’indietro che consente una più lucida analisi. L’assunzione del punto di vista generale costituisce dunque, agli occhi dell’autore, una valida risposta ad ambedue le obiezioni poiché l’unione dei due passaggi che la caratterizzano definisce una prospettiva all’interno della quale l’analisi dei tratti del carattere di un individuo specifico possa essere estesa all’analisi dei tratti di qualsiasi altra persona; una prospettiva tramite cui sia possibile riconoscere una generale condivisione di determinati tratti del carattere delle persone. Nel momento in cui l’individuo si pone sotto il punto di vista generale, può “sympathize” con la persona particolare verso cui l’analisi è indirizzata e, allo stesso tempo, ammirarla per tratti del carattere che possono essere considerati giusti per ogni individuo. Il punto di vista generale rappresenta perciò l’unica prospettiva possibile da cui possono scaturire i sentimenti morali reali; e la *sympathy*, d’altra parte, il meccanismo psicologico che garantisce all’uomo la capacità di rimbalzare da una prospettiva particolare a quello stesso punto di vista, emergendo perciò come fonte primaria della moralità umana. È sulla base di questi principi, che

we may easily remove any contradiction, which may appear to be betwixt the extensive sympathy, on which our sentiments of virtue depend, and that limited generosity which I have frequently observ’d to be natural to men and which justice and property suppose.⁴⁷

Lungi dall’implicare una perdita nel bagaglio emotivo del soggetto del processo, questa sorta di immedesimazione non prevede alcuna deviazione dalle sue passioni per giungere a compimento. Come dice Hume:

⁴⁷ *Ivi*, p. 586.

we must have recourse to two principles, which are very conspicuous in human nature. The first of these is sympathy, and communications of sentiments and passions.⁴⁸

Alla base dell'importanza della *sympathy* sta perciò il riconoscimento di una “correspondence of human souls”, la quale implica un preciso funzionamento dei rapporti interpersonali; una corrispondenza strutturale la quale prevede, cioè, che un qualsiasi approccio tra persone conduca poi ad una sorta di influenza reciproca nel giudizio e nelle opinioni di ciascun individuo coinvolto in quell'approccio. È in quest'ultimo che la *sympathy* emerge primariamente; e sebbene lo faccia non implicando il totale cambiamento dei sentimenti e dei modi di pensare degli individui,

yet it seldom is so weak as not to disturb the easy course of my thought, and give an authority to that opinion, which is recommended to me by his assent and approbation.⁴⁹

Rappresenta perciò un processo che aderisce alla maggior parte dei sentimenti e delle passioni degli individui, influenzando in seconda battuta anche il corso dei loro pensieri. Peraltro Hume sostiene come la *sympathy* possa entrare in gioco anche in riferimento a sentimenti contrari ai propri; in questo senso,

when a person opposes me in any sentiment, which I am strongly bent upon, and rouses up my passion by contradiction, I have always a degree of sympathy with him, nor does my commotion proceed from any other origin.⁵⁰

La situazione descritta è quella in cui, da una parte, stanno i sentimenti (o passioni) propri del soggetto del “sympathize”, dall'altra i sentimenti (o passioni) derivati da quel “sympathize” stesso; questi ultimi, originariamente esperiti dagli altri individui, possono influenzare la condotta del soggetto soltanto nel momento in cui divengono effettivamente parte di quel soggetto stesso. Nel cui caso potrebbero o contrastare, o incrementare le sue proprie passioni nello stesso modo “as if they had been originally deriv'd from our

⁴⁸ *Ivi*, p. 592.

⁴⁹ *Ivi*, p. 592.

⁵⁰ *Ivi*, p. 593.

own temper and disposition.”⁵¹ In altre parole, i sentimenti esperiti attraverso il “sympathize” assumono un ruolo influente relativamente alla condotta del soggetto, soltanto nel momento in cui non vengono più concepiti come appartenenti alle menti altrui; e questo passaggio avviene solo laddove quei sentimenti stessi oltrepassino la soglia dell’immaginazione e dell’ideazione, capaci di dare origine soltanto a mere idee che, sebbene contrarie a sentimenti e inclinazioni del soggetto, non possiedono la forza necessaria per influenzarne il comportamento. Nella parte conclusiva del *Treatise* Hume tira le somme del suo ragionamento relativo alla *sympathy*:

We are certain that sympathy is a very powerful principle in human nature. (...) We find that it has force sufficient to give us the strongest sentiments of approbation, when it operates alone, without the concurrence of any other principle; as in the cases of justice, allegiance, chastity and good-manners. We may observe that all the circumstances requisite for its operation are found in most of the virtues; which have, for the most part, a tendency to the good of society, or to that of the person possess’d of them. If we compare all these circumstances, we shall not doubt, that sympathy is the chief source of moral distinctions.⁵²

In questo passo l’operare della *sympathy*, e l’idea che questo stesso operare sia alla base della facoltà degli individui di effettuare determinate distinzioni morali, vengono legati alle caratteristiche di quelle virtù che sono in qualche modo riconducibili al bene della società (quelle virtù definite in precedenza da Hume “artificial virtues”); d’altra parte proprio in questa direzione va anche la seconda *Enquiry* del 1751, in cui l’autore afferma come

in our general approbation of characters and manners, the useful tendency of the social virtues moves us not any regards to ourselves, but has an influence much more universal and extensive. It appears, that a tendency to public good, and to the promoting of peace, harmony and order in society, does always, by affecting the benevolent principles of our frame, engage us on the side of the social virtues. And it appears (...) that these principles

⁵¹ *Ibidem*.

⁵² *Ivi*, p. 618.

of humanity and sympathy enter so deeply into all our sentiments, and have so powerful an influence, as may enable them to excite the strongest censure and applause.⁵³

Ovvero la valutazione delle qualità altrui, negativa o positiva che sia, è ricondotta a motivazioni rigorosamente non egoistiche, ad una tendenza al bene pubblico derivante soltanto dalla capacità degli individui di immedesimarsi, “by sympathy”, in una situazione non egocentrica. Coerentemente con ciò Hume afferma, in riferimento ai benefici posseduti da un individuo, che

as these advantages are enjoyed by the person possessed of the character, it can never be self-love which renders the prospect of them agreeable to us, the spectators, and prompts our esteem and approbation. No force of imagination can convert us into another person, and make us fancy, that we, being that person, reap benefit from those valuable qualities which belong to him. Or, if it did, no celerity of imagination could immediately transport us back into ourselves, and makes us love and esteem the person as different from us. (...) All suspicion, therefore, of selfish regards, is here totally excluded.⁵⁴

In sintesi, è giusto affermare come la maggiore peculiarità della moralità umana sia rappresentata dal forte sentimentalismo: il sentimento, non la ragione, costituisce la base fondamentale di ogni giudizio o concetto morale e, contrariamente a quanto sostenuto dai razionalisti, non è mai possibile esprimere giudizi morali basati unicamente sulla ragione. Sia che quest’ultima si declini in un’intuizione aprioristica riguardante il valore di una certa azione, sia che lo faccia in un ragionamento causale che leghi le cause agli effetti; la ragione permette all’uomo solo il collegamento tra le varie idee, che tuttavia, vista la sua incapacità di influenzare la volontà e l’azione umana, non può costituire la base della moralità.

Con il suo sentimentalismo Hume, nonostante in parte prenda spunto da argomentazioni a lui precedenti, tentò di dare un resoconto originale ed empirico in un settore in cui, fino ad allora, gli appelli alle intuizioni

⁵³ Hume 1983, p. 231.

⁵⁴ *Ivi*, p. 234.

aprioristiche o ai sensi interni di derivazione divina si erano accumulati, attribuendo allo stesso tempo grande importanza alla facoltà di approvazione e disapprovazione morale, e attribuendo un valore nuovo al meccanismo psicologico della *sympathy*. Una volta stabilita la fonte della moralità Hume sottolineò, in particolar modo in opposizione a quanto sostenuto da Hobbes, che i sentimenti basati sulla *sympathy* possono condurci verso il perseguimento di fini non necessariamente egoistici come l'utilità altrui.

Non costituisce certamente una casualità il fatto che il termine *sympathy* sia stato utilizzato, nella suddetta accezione, all'interno di un movimento come quello illuministico, i cui esponenti, spinti dall'esaltazione della ragione umana, tendevano a rifiutare ogni assunto che non derivasse dall'autorità dell'esperienza; in un'epoca in cui anche, e talora soprattutto l'autorità religiosa era messa sempre più in discussione, si sentì evidentemente, tra le varie necessità, anche quella di distaccarsi dalla pietà e dai dettami etici della religione cristiana, per sostituirli con qualcosa che andasse a riempire di sé tutta la comunicazione intersoggettiva; si tentò cioè di riscoprire la fonte dei giudizi e dei comportamenti morali dell'uomo sottraendoli al controllo di una potenza divina che li imponesse. Il fatto stesso che Hume abbia sviluppato il suo sentimentalismo morale, ponendo al giudizio dell'uomo una base naturalistica e psicologica costituita dalle operazioni della *sympathy*, e superando così la teoria del senso morale del suo predecessore Hutcheson, derivò in parte da quell'atteggiamento. La filosofia morale di Hutcheson si basava infatti principalmente sull'idea che i sentimenti di benevolenza costituissero una parte irriducibile della nostra natura e sul principio secondo cui un'azione veramente virtuosa dovesse promuovere il benessere generale; il suo sistema etico dava una definizione ben precisa di senso e una classificazione delle sue diverse varietà, all'apice della quale starebbe il senso morale, definito come

Every Determination of our Minds to receive Ideas independently on our Will, and to have perceptions of Pleasure and Pain.⁵⁵

Hutcheson aveva cioè ridotto il senso morale alle sensazioni di piacere o dolore che si determinano nella mente dell'uomo quando vengano presi in considerazione le azioni e i sentimenti in cui vengono percepiti la virtù o il vizio; il senso morale rappresenta perciò, nella filosofia morale di Hutcheson, il giudice immediato delle esperienze umane e, grazie ad esso, l'uomo si può pronunciare immediatamente sul carattere delle azioni e dei sentimenti, approvando quelli virtuosi, disapprovando quelli viziosi. Nella prefazione ai primi due trattati di *A System of Moral Philosophy* (1755) l'autore dichiarò apertamente come il suo intento filosofico consistesse nel mostrare che la natura umana, nonostante alcuni limiti intrinseci, non fosse stata lasciata del tutto impotente e indifferente riguardo gli affari concernenti la virtù, ma che mantenesse invece la possibilità di formarsi opinioni sugli eventuali vantaggi o svantaggi delle azioni e, in accordo con tali giudizi, regolare la propria condotta.

Considerato il presupposto secondo cui quei limiti stessi fossero dovuti direttamente all'atto creativo di Dio, si comprende bene come sia stato proprio in reazione a ciò che Hume inserì, nella sua filosofia morale, una spiegazione empirica da cui far derivare i giudizi e le azioni morali dell'uomo, un meccanismo psicologico, la *sympathy*, capace di coinvolgere gli uomini nelle comunicazioni intersoggettive.

La Sympathy in Adam Smith

L'influenza filosofica humiana ebbe una certa fortuna, sebbene l'empirismo e lo psicologismo insiti nel suo sistema filosofico gli avessero procurato varie

⁵⁵ Hutcheson 1971, p. 4.

accuse di ateismo;⁵⁶ le tracce della sua morale si trovano in particolar modo nel pensiero e nell'opera di Adam Smith, il quale sviluppò la propria versione del sentimentalismo nella *Theory of Moral Sentiments* (1759):

How selfish soever man may be supposed, there are evidently some principles in his nature, which interest him in the fortune of others, and render their happiness necessary to him, though he derives nothing from it except the pleasure of seeing it.⁵⁷

Questo è l'incipit dell'opera che, per lungo tempo, non è stata considerata allo stesso livello degli scritti relativi all'economia politica di Smith, e che peraltro ha via via procurato all'autore una serie di critiche abbastanza feroci, delle quali risulta emblematica quella di Leslie Stephen che, sul finire del XIX secolo, rimproverò a Smith “a certain superficiality” e una sorta di “ingenuity in tracing the working of human nature”.⁵⁸

Nondimeno il testo, una volta interpretato alla luce dei legami che nella filosofia smithiana intercorrono tra prospettiva morale e prospettiva socio-economica, ha gradualmente ricevuto sempre più attenzione e considerazione. Il fulcro concettuale dell'opera e dell'analisi di Smith, ricca di spunti humani, è costituito dall'operare della *sympathy*, la naturale facoltà degli esseri umani che fornisce loro la capacità di “mettersi nei panni degli altri” e da cui deriva la figura, fondamentale nella prospettiva dell'autore, dell’“osservatore imparziale”. Il sottotitolo dell'opera, “An Essay Towards an Analysis of the Principles by which Men Naturally Judge Concerning the Conduct and Character, first of their Neighbours, and Afterwards of Themselves”, indica il tentativo di Smith di analizzare i principi basilari della natura etica umana da un punto di vista fenomenologico; il fenomeno alla base dello studio è proprio quella *sympathy* che, da una parte, grazie anche all'approfondimento che Hume ne fece, si stava progressivamente affermando come evoluzione

⁵⁶ L'accusa di ateismo fu rivolta a Hume in modo particolare dal vescovo di Gloucester William Warburton (1698-1779). Si veda: Recca 2007, p. 67.

⁵⁷ Smith 1976, p.9.

⁵⁸ Stephen 1962, pp. 59-60.

psicologica ed empirica del principio cristiano della carità e, dall'altra, rappresentava il superamento definitivo dell'egoismo in quanto fonte della moralità umana, teorizzato circa un secolo prima da Hobbes (come è stato infatti suggerito, essa può ben rappresentare il fenomeno la cui analisi metta in luce la non irrisolvibilità del conflitto tra egoismo ed altruismo, tra individuo ed individuo, e tra individuo e società).⁵⁹

Fondamentale dell'opera di Smith è il carattere prettamente psicologico attribuito alla *sympathy* e all'immaginazione che ne sta alla base:

By the imagination we place ourselves in this situation, we conceive ourselves enduring all the same torments, we enter as it were into his body, and become in some measure the same person with him, and thence form some idea of his sensations, and even feel something which, though weaker in degree, is not altogether unlike them.⁶⁰

La situazione di cui scrive Smith è quella dello “spettatore imparziale”, che diventa tale nel momento in cui immagina, o meglio si rappresenta psicologicamente, di trovarsi nella posizione dell'individuo verso cui la *sympathy* è diretta; *sympathy* che dunque si autonomizza e si psicologizza come stato d'animo pienamente soggettivo, condizionato non tanto dalla situazione reale, quanto piuttosto dalla sua rappresentazione mentale.

Nell'etica di Smith, la *sympathy* in quanto fenomeno costituisce perciò il punto di partenza della ricerca morale e viene considerata, da una parte, la fonte della benevolenza e dell'utilità sociale dell'uomo, dall'altra l'oggetto che, una volta analizzato, possa condurre al riconoscimento della sanabilità dei conflitti che intercorrono tra individuo ed individuo (o tra individuo e società). Chiamata dunque ad essere il fondamento della misura morale, poiché vi si fonda la teoria smithiana dell'approvazione e disapprovazione morale, la *sympathy* rompe il conflitto tra gli individui sulla base

⁵⁹ Si veda: Negri 1965, p. 278.

⁶⁰ Smith 1976, p. 9.

dell'autonomia e, proprio per ciò, rende universale il giudizio che su di essa si fonda.

L'autonomia dello "spettatore imparziale" è liberazione del giudizio etico dall'egoismo e, nel momento stesso in cui rende possibile questa liberazione, il meccanismo della *sympathy* condiziona il giudizio morale dell'uomo, rendendolo universale. Nondimeno Smith sottolinea come

Whatever is the passion which arises from any object in the person principally concerned, an analogous emotion springs up, at the thought of his situation, in the breast of every attentive spectator;

e che

Pity and compassion are words appropriated to signify our fellow-feeling with the sorrow of others,

ma, nondimeno, la

Sympathy, though its meaning was, perhaps, originally the same, may now, however, without much impropriety, be made use of to denote our fellow-feeling with any passion whatever.⁶¹

Niente di più evidente poteva essere scritto a sostegno dello slittamento concettuale che stava caratterizzando il concetto.

D'altra parte il fatto che il meccanismo operativo della *sympathy* costituisca un fenomeno naturale, spontaneo e necessario, atto ad eliminare l'egoismo e a fondare un'etica sociale per la quale sia veramente rimossa la barriera che intercorre tra gli individui, restò, nella filosofia di Smith, un fatto tutto da dimostrare e anzi, come affermò lo stesso autore, le evidenze dedotte dalla vita degli esseri umani denotavano più che altro continue irregolarità nel suo presunto funzionamento; non a caso, infatti, egli introdusse il presupposto metafisico di un'armonia universale in grado di garantirlo: partendo da un'analisi fenomenologica del fatto, arrivò in sostanza a postulare l'esistenza

⁶¹ *Ivi*, p. 10.

di un principio superiore che assicurasse fattibilità al sistema etico da lui edificato. In questo senso secondo Antimo Negri, abbandonando l'empirismo di *humana memoria*,

l'autore ha assolutizzato una realtà di fatto morale, esaltandola in una visione ottimistica in cui non v'è posto per il conflitto etico e in cui il soggetto etico, unico termine valorizzato, viene trasformato in società etica.⁶²

Cionondimeno l'opera di Smith rimane cruciale: studiando la *sympathy* da un punto di vista fenomenologico e attribuendole, attraverso l'immaginazione, carattere psicologico, l'autore compì infatti un passo importante nel proseguimento di quel percorso che avrebbe in seguito garantito, tra fine Ottocento e inizio Novecento, la possibilità di diversificare l'empatia da qualsiasi semplicistico concetto di pietà per le sofferenze altrui. D'accordo con Hume, Smith concepì cioè il termine *sympathy* per riferirsi a qualcosa di più che non al semplice interesse per la sofferenza altrui; una sorta di tramite attraverso cui comunicare e condividere i sentimenti, un qualcosa dunque di più profondo rispetto alla semplice compassione, una vera e propria modalità di comunicazione intersoggettiva, grazie alla quale riuscire ad attenuare i conflitti tra gli individui. La necessità, che evidentemente Smith avvertì, di affidarsi ad un'armonia cosmica, con lo scopo di garantire al meccanismo psicologico della *sympathy* un sicuro appiglio ed una discreta credibilità teorica in quanto fenomeno effettivo della natura umana, riflette semplicemente lo spirito di un'epoca che ancora non aveva le capacità necessarie per spiegare differentemente quel meccanismo stesso, ma che, perlomeno, iniziava a sentire il bisogno di acquisirle.

⁶² Negri 1965, p. 280.

Capitolo II

La prima metà dell'Ottocento rappresenta un arco di tempo cruciale, nel corso del quale sorge e si sviluppa quell'intreccio tra tendenze scientifiche e filosofiche che porterà, prima della fine del secolo, alla fondazione della psicologia scientifica. Questo percorso è fondamentale per comprendere fino in fondo le modalità attraverso le quali, a partire dalla seconda metà dell'Ottocento, i vari autori affrontarono la tematica dell'empatia, soprattutto alla luce del fatto che il concetto stesso è stato definito, nel corso della sua storia, in molteplici modi e da differenti dottrine, scientifiche e non.

Fino alla prima metà dell'Ottocento, coloro che si riferirono al concetto di empatia lo fecero sostanzialmente sulla scia di quanto già Hume e Smith avevano fatto nel secolo precedente; considerarono cioè l'empatia, in un senso ancora abbastanza filosofico, come il meccanismo primario per acquisire la conoscenza delle altre menti. È infatti soltanto a partire dall'opera di Theodor Lipps, che iniziò ad essere approfondito quello che rappresentava l'aspetto più prettamente psicologico del fenomeno empatia; ciò, d'altra parte, fu possibile proprio grazie al fatto che filosofia, psicologia non-scientifica e discipline scientifiche varie avessero iniziato a spartire, se non oggetti di studio, quantomeno interessi comuni. In questo senso, da una parte un complesso di questioni filosofiche veniva gradualmente risolto, in modo decisivo, dall'esame fisiologico del processo sensoriale-percettivo; dall'altra, l'analisi fisiologica degli organi di senso

sovente (iniziò a scegliere) l'oggetto delle sue ricerche ed (ad elaborare) gli apparati concettuali in cui inquadrarlo, sulla base di specifiche tesi filosofiche.⁶³

In sostanza, nel momento in cui l'emergere dell'analisi fisiologica delle sensazioni sembrò porre le basi sperimentali per la "riduzione" di ogni

⁶³ Poggi 1980, pp. 9-10.

manifestazione psichica al piano fisico, nondimeno nacquero anche concezioni filosofiche che, proprio alla luce di questa possibilità, tentarono di chiarire, con declinazioni differenti l'una dall'altra, come ciò fosse possibile. In questo contesto una figura particolarmente importante è quella del fisico e filosofo tedesco Gustav Theodor Fechner, che probabilmente rappresenta il punto di maggior contatto tra tendenze filosofiche ed acquisizioni scientifiche dell'Ottocento.⁶⁴ Aderì ad un'impostazione simile a quella del medico-

⁶⁴ La tendenza dominante della prima metà dell'Ottocento fu sostanzialmente anti-riduzionistica; tra gli altri Maine de Biran, Johann Friedrich Herbart e Friedrich Eduard Beneke sostennero, cartesianamente, la necessità di un ritorno alla dimensione dell'anima in quanto radice delle leggi del pensiero. Sebbene in generale riconoscessero la necessità di individuare e definire i caratteri costitutivi della dimensione psichica, nonché l'esigenza di analizzare filosoficamente la dimensione psicologica, allo stesso tempo alcuni di questi autori, (ad esempio Maine de Biran ed Herbart), continuarono ad assumere ipotesi metafisiche dalle quali sarebbe derivata la contraddittorietà intrinseca dei tentativi riduzionistici, basati in sostanza sullo stravolgimento delle leggi specifiche della psiche. D'altra parte qualche voce si distinse per il proprio dissenso: in particolar modo quella di Pierre-Jean-Georges Cabanis, che si richiamò sistematicamente all'osservazione sperimentale dei processi della sensazione. Nel testo del 1802, *Rapports du physique et du moral de l'homme*, Cabanis respinse infatti ogni concezione dualistica del rapporto tra sfera fisica e morale (laddove per morale si intende l'insieme delle idee, delle passioni e delle volontà dell'uomo), insistendo peraltro sulla necessità di non considerare l'anima come separata e indipendente dal corpo; non solo, ma la fisiologia, in virtù della presupposta unità fisica dell'organismo, avrebbe dovuto rappresentare, nella sua prospettiva, la base di ogni valutazione relativa all sfera morale (dunque psichica). In Germania fu decisiva, per lo sviluppo della psicologia scientifica, anche l'opera di Friedrich Eduard Beneke, autore tra le altre cose di un *Lehrbuch der Psychologie* (1833) e di una raccolta di *Psychologische Skizzen* (1825-27). Contrario al ruolo assegnato da Herbart alla metafisica, Beneke affermò il proprio debito intellettuale nei confronti di David Hume, assumendo allo stesso tempo la filosofia kantiana come punto di riferimento decisivo nella polemica che conduce, in nome dell'analisi empirica dei processi conoscitivi, contro le filosofie idealistiche; si veda in questo senso: Poggi 1980, pp. 35-36. Forte così di un bagaglio prettamente empiristico, Beneke ne assunse i motivi tipici dell'analisi psicologica dei processi conoscitivi, quali l'appello all'esperienza interna e l'attenzione per i processi di associazione, e, in conseguenza di ciò, favorì la diffusione nella cultura tedesca di quell'atteggiamento di indagine empirica dei processi psichici, che in Gran Bretagna aveva già trovato il proprio manifesto con la pubblicazione, nel 1829, dell'*Analysis of the Phenomena of the Human Mind* di James Mill, padre di John Stuart (alla base dell'opera di Mill vi era la distinzione humiana tra sensazioni e idee in quanto stati differenti e fondamentali della coscienza.) Contemporaneamente e poco successivamente alle suddette speculazioni filosofiche, la ricerca scientifica iniziò a garantire sempre più regolarmente acquisizioni importanti nel campo della fisiologia e dell'anatomia;

filosofo tedesco Rudolph Hermann Lotze,⁶⁵ che peraltro è stato per un certo periodo erroneamente considerato come il traduttore del termine *Einfühlung* nell'inglese *empathy*;⁶⁶ tuttavia, a differenza di Lotze, il cui scopo primario fu

teoricamente parlando, il primo autore che tentò di inquadrare quelle acquisizioni stesse, in modo sistematico, all'interno di un'indagine più generale relativa al rapporto tra psichico e fisiologico fu Johannes Müller. In primo luogo rinnovò la scienza fisiologica in Germania, impegnandosi da un lato nella definizione del suo metodo d'indagine, dall'altro nella sottolineatura continua delle conseguenze gnoseologiche derivanti dalle scoperte della fisiologia. Inoltre, nella *Zur vergleichenden Psychologie des Gesichtssinnes* del 1823 formulò, a partire dalle indagini di Charles Bell, la nozione di "energia specifica sensoriale", secondo la quale ogni fibra nervosa, seppur stimolata in modi differenti, reagisce sempre allo stesso modo; e sebbene accenni al fatto che la dinamica sensazione-percezione possa rendere manifesti determinati stati "non puramente sensoriali", Müller non abbandonò mai il piano dell'osservazione sperimentale fisiologica. Piuttosto, nella sua opera maggiore, *Handbuch der Physiologie des Menschen* (1833-40), sviluppò l'esame del complesso delle funzioni dell'organismo umano soffermandosi in modo particolare sugli aspetti dai quali emergeva più chiaramente l'interazione tra il piano fisiologico (che in Müller è ancora dominato dall'azione del principio vitale di whyttiana memoria) e la sfera delle manifestazioni psichiche, delle quali l'indagine fisiologica non può non assumere l'esistenza. Ciò non conduce l'autore ad una sorta di dualismo cartesiano, bensì lo porta ad esprimere l'idea secondo cui corpo e anima siano semplicemente manifestazioni differenti di una medesima radice del vivente.

⁶⁵ Nel 1852, con la *Medicinische Psychologie, oder Physiologie der Seele*, Lotze delineò il progetto concreto di una psicologia fisiologica. Sia la "psicologia come scienza" di Herbart, dal quale Lotze trae la concezione dell'anima come centro dinamico produttivo di rappresentazioni, sia l'insieme dei dati sperimentali offerti dall'indagine fisiologica, confluirono nella *Medicinische Psychologie* e furono posti alla base di quella costante connessione tra processi mentali (o dell'anima) e processi fisici di cui l'opera tratta. L'idea di Lotze non fu affatto quella di ridurre lo psichico al fisico, bensì quella di accogliere la tesi per cui processo conoscitivo, volizione e affettività umane non fossero totalmente riconducibili alla sfera fisiologica; alla base della filosofia lotziana stava infatti la convinzione secondo cui l'uomo rappresentasse una sorta di microcosmo analizzabile soltanto a partire da una metafisica spiritualistica in grado di superare ogni concezione unilaterale, meccanicistica o vitalistica che sia. Più che l'analisi di specifici processi psichici in termini psico-fisiologici l'obiettivo di Lotze fu infatti quello di integrare correttamente analisi fisiologica, indagine psicologica e riflessione filosofica. D'altra parte non può essere un caso se uno dei suoi allievi più celebri, Franz Clemens Brentano, abbia in seguito impostato la propria psicologia in modo diverso rispetto ad esempio a Wilhelm Maximilian Wundt, "padre" della psicologia sperimentale e influenzato maggiormente da figure differenti, in primis Ernst Heinrich Weber, Hermann von Helmholtz e Gustav Theodor Fechner.

⁶⁶ L'idea è stata proposta in riferimento alla traduzione in inglese della sua opera *Mikrokosmos: Ideen zur Naturgeschichte und Geschichte der Menschheit* (1856-64). Nella

ancora quello di conciliare l'idea di un'anima come centro motore primario con le nuove acquisizioni dell'indagine fisiologica, l'opera di Fechner fu diretta in modo più specifico all'analisi dei processi di sensazione e percezione da un punto di vista prettamente psico-fisico. Il problema della misura della sensazione, centrale negli *Elemente der Psychophysik* del 1860,⁶⁷ venne esaminato da Fechner anche alla luce delle ricerche di Ernst Heinrich Weber sui caratteri della valutazione della sensazione da parte del soggetto conoscente;⁶⁸ e pur constatando l'impossibilità di misurarla direttamente nel suo valore assoluto, Fechner sottolineò come fosse certamente possibile misurare gli stimoli fisici che sono causa della sensazione, nonché determinare la soglia che quelli avrebbero dovuto superare per arrivare a

traduzione in questione tuttavia, datata 1885, il termine "empathy" non compare; si veda Lotze 1885.

⁶⁷ Si veda: Fechner 1860.

⁶⁸ La tipologia di ricerca sperimentale, svoltasi nel corso della prima metà dell'Ottocento, chiari da una parte la complessità di una spiegazione puramente fisiologica dei processi di sensazione, dall'altra mise in luce la difficoltà nel distinguere l'aspetto puramente fisiologico intrinseco a questi processi, da quello che, pur non essendo più tale, tuttavia si manifestava comunque come componente decisiva del processo di sensazione-percezione. In questo senso risultò decisiva l'opera del fisiologo tedesco Weber, il quale dedicò i propri studi in parte alle sensazioni tattili e acustiche, in parte all'analisi del "sentimento comune" in quanto sensazione complessiva di se stessi, che il corpo mostra di possedere sia nei suoi rapporti con il mondo esterno sia nei suoi organi interni. Questi concetti posero chiaramente le basi per lo studio delle differenze tra individuo e individuo sul piano della valutazione degli stimoli e, più in generale, rappresentarono le fondamenta teoriche su cui poter introdurre procedure metodologiche per l'esame di quei comportamenti di cui l'analisi fisiologica aveva constatato l'inesplicabilità. Il pensiero e l'opera di Weber costituirono dunque uno snodo cruciale per la successiva fondazione della psicologia scientifica; in molti si inserirono infatti sulla sua scia per approfondire l'analisi del rapporto sensazione-percezione, nondimeno, colui che assorbì in modo forse più proficuo le acquisizioni del fisiologo tedesco fu il medico e fisiologo suo connazionale Hermann von Helmholtz. Quest'ultimo si dedicò a ricerche fondamentali riguardanti i meccanismi di vista e udito e divulgò con la propria produzione molte delle principali acquisizioni della ricerca fisica e fisiologica; inoltre, nella disamina dei caratteri del processo sensitivo-percettivo, si impegnò nella definizione sperimentale del principio weberiano delle "energie specifiche sensoriali", e tentò di valutarne le implicazioni sul piano della puntualizzazione dei rapporti tra fisico e psichico. In connessione con le ricerche non solo di Weber, ma anche di Lotze, Helmholtz definì inoltre i termini in cui le sensazioni possono essere considerate in quanto 'simboli' degli oggetti che esse stesse fanno conoscere.

liberarla. Le ricerche sperimentali di Weber si legarono così alla “soglia di coscienza” di Fechner, e la questione relativa alla misura della sensazione divenne fondamentale per la fondazione di una corretta disciplina psico-fisica. In sostanza Fechner affermò come fosse possibile misurare, seppur indirettamente, la sensazione, e una volta fissati i caratteri essenziali di quella che lui stesso definì come “psico-fisica esterna”, chiarì poi come anche il “movimento psico-fisico”, vero e proprio tramite tra stimolo e sensazione, presentasse una “soglia” definita come caratteristica dell’“attività psico-fisica interna”. Anzi, sostenne che le proprie teorie potessero risultare più valide proprio per la “psico-fisica interna”, facendo derivare da quest’ultima la sensazione stessa; in altre parole, secondo Fechner, affinché si manifesti la sensazione di cui il soggetto è consapevole, è necessario che anche il “movimento psico-fisico” prodotto dallo stimolo superi una determinata “soglia” (presa coscienza anche del fatto che il “movimento psico-fisico” stesso rappresenta una componente fondamentale della vita psichica, a prescindere dal manifestarsi delle sensazioni sul piano coscienziale).

È proprio quest’applicazione di un criterio nato in funzione della misurazione della sensazione esterna alla dimensione psichica in generale, che costituisce il passaggio cruciale e decisivo per la nascita di una psicologia effettivamente scientifica, che avrebbe consentito di indagare in modo differente rispetto al passato alcune caratteristiche salienti della vita psichica degli individui, empatia compresa. Difatti l’opera di Fechner, pur non analizzando mai in maniera diretta il fenomeno dell’empatia, rappresenta, per l’indagine relativa al materiale psicologico degli individui, un punto di non ritorno al quale alcuni psicologi successivi, Theodor Lipps in primo luogo, fecero riferimento come paradigma generale all’interno del quale poter affrontare la questione-empatia. Ciò perché con Fechner fu, in sostanza, ufficialmente sancito il tramonto della *Weltanschauung* idealista, che interpretava il reale come ciò in cui si realizza la razionalità dello spirito dell’uomo; ed avallata la prospettiva

di un mondo reale concepito in termini di dati d'esperienza. All'interno di questo paradigma crebbe gradualmente l'importanza della nuova psicologia, in base alla quale qualcuno iniziava a dubitare che il dato psicologico degli individui fosse ancora interpretabile come il fine ultimo di quel mondo reale, e a pensare, al contrario, che anch'esso fosse, alla pari di tutti i dati provenienti da altre discipline, un prodotto di quel mondo stesso.

Questo mutamento di prospettiva era necessario ad una serie di analisi psicologiche originali, che col tempo condussero a diversi risultati decisivi, come la scoperta del funzionamento e dell'organizzazione del sistema nervoso in quanto coordinatore delle percezioni sensoriali, nonché quella relativa alle strutture degli organi di senso e alle modalità della percezione. Sulla base di queste acquisizioni fondamentali, rese obiettivamente possibili dai progressi nel campo della fisiologia e non solo, alcuni effettuarono serie successive di esperimenti "psicofisici" grazie ai quali poter poi formulare altrettante leggi "psicofisiche", in grado a loro volta di inquadrare bene le dinamiche sottostanti ai processi di fenomeni complessi come la percezione o il pensiero degli individui. Di qui all'indagine relativa al fenomeno dell'empatia, il passo sarebbe stato breve; in sostanza i problemi della percezione e della comprensione in sé sarebbero stati specificati, risolvendosi nell'analisi della percezione e comprensione degli altri individui.

In questo nuovo contesto, fu in modo particolare la tradizione facente capo a Franz Clemens Brentano ad avere un ruolo maggiore nell'introdurre, nella pratica psicologica stessa, argomenti e concetti maggiormente riferibili alla tematica dell'empatia.⁶⁹ Brentano, allievo di Lotze, criticò apertamente l'idea positivista secondo la quale ai fenomeni psichici dovesse essere attribuita la stessa evidenza oggettiva dei fenomeni fisici e, basando il proprio lavoro sui concetti di intenzionalità e di oggettualità immanente, per i quali nel

⁶⁹ Per le differenze tra l'impostazione di Brentano e quella di Wundt, si veda: Titchener 1921.

fenomeno psichico sarebbe sempre insito un “qualcosa” come oggetto, considerò proprio quel fenomeno psichico come percepibile solo grazie ad un’esperienza interna; solo in questi termini il fenomeno avrebbe potuto acquisire evidenza e realtà.⁷⁰ Nella *Psychologie vom empirischen Standpunkte* (1874), manifesto della sua impostazione, l’autore partiva certamente dal rigetto della psicologia filosofica, ispirandosi all’idea secondo cui la vera psicologia dovesse basarsi su dati empirici; tuttavia, oltre alle considerazioni riguardanti il fenomeno psichico, affermava più in generale come il dato empirico fosse ottenibile tramite metodologie diverse tra loro (non limitate alla sola sperimentazione) e, nondimeno, manteneva una certa predilezione per l’argomentazione concettuale.⁷¹

Filosoficamente parlando, il concetto di “intenzionalità”, centrale nel pensiero di Brentano, rappresentò una svolta importante al fine di intendere diversamente i rapporti intersoggettivi; l’idea cioè che la coscienza individuale fosse concepibile solo in quanto coscienza “di qualcosa”, ovvero come coscienza rivolta a qualcosa di diverso da sé stessa, poneva le persone al di fuori della propria sfera individuale per legare in maniera indissolubile la loro vita mentale ad un qualcosa di esterno, oggetti o altri individui. D’altra

⁷⁰ Poggi 1973, pp. 2-4.

⁷¹ Contrariamente a Brentano, Wilhelm M. Wundt s’era prefissato lo scopo di fondare la psicologia in quanto scienza, nel cui contesto fossero possibili esperimenti specifici in grado di mettere in luce comportamenti percettivi non completamente riconducibili alla struttura fisiologica. Riteneva cioè che il modello fisiologico, e insieme a questo il metodo sperimentale, fornissero una base eccellente per l’analisi dei processi psichici, tuttavia se ne distaccava nel tentativo di conferire autonomia alla scienza psicologica. Nel suo *Grundriss der Psychologie* (1897) Wundt affermò come i due metodi fondamentali della psicologia fossero stati, sino a quel momento, quello sperimentale e quello osservativo, il primo basato sull’intervento volontario dell’osservatore che manipola e controlla i processi psichici in esame, il secondo adeguato solo per lo studio dei prodotti dello spirito (la lingua, le rappresentazioni mitologiche, i costumi), che non potevano essere manipolati a piacimento dal ricercatore: i prodotti dello spirito rientravano nel campo della cosiddetta psicologia sociale, i processi psichici (come la sensazione, la percezione e la memoria) facevano invece parte della psicologia individuale. Significativo il fatto che Wundt reputi il metodo introspettivo inaffidabile e basato su osservazioni arbitrarie; si veda: Wundt 1897.

parte l'interpretazione della mente umana che stava delineandosi era profondamente differente da quella tradizionalmente cartesiana; la mente dell'individuo cioè, seppur ancora con alcune riserve, iniziava ad essere concepita come naturalisticamente accessibile; peraltro, sia dal punto di vista filosofico, sia da quello psicologico, questa concezione ebbe ovvie ripercussioni anche sulla considerazione rivolta non alla propria bensì alle menti altrui. E porre l'empatia alla base del loro riconoscimento ha rappresentato una conseguenza proprio di quella nuova "visione".

Sintomatica di questo atteggiamento è anche, ad esempio, la teoria dell'intersoggettività sviluppata da Edmund Husserl, allievo dello stesso Brentano. Pur distaccandosi dalla psicologia empirica nel testo *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologische Philosophie* (1913), Husserl riporta due concetti tipici del pensiero brentaniano: da una parte la necessità di riferirsi al mondo quale appare alla coscienza, nel suo darsi immediato in quanto oggetto d'indagine; dall'altra la necessità di descrivere questo mondo fenomenico contro i preconetti delle scienze naturali, che ne fanno un mero insieme di oggetti staccati da quella coscienza stessa:

Ich bin mir einer Welt bewusst, endlos ausgebreitet im Raum, endlos werdend und geworden in Zeit. Ich bin mir ihrer bewusst, das sagt vor allem: ich finde sie unmittelbar anschaulich vor, ich erfahre sie.⁷²

E ancora,

Ich finde beständig vorhanden als mein Gegenüber die eine räumlich-zeitliche Wirklichkeit, der ich selbst zugehöre, wie alle anderen in ihr vorfindlichen und auf sie in gleicher Weise bezogenen Menschen. Die Wirklichkeit, das sagt schon das Wort, finde ich als daseiende vor und nehme sie, wie sie sich mir gibt, auch als daseiende hin. (...) Die Welt ist als Wirklichkeit immer da, sie ist höchstens hier oder dort 'anders' als ich vermeinte, das oder jenes ist aus ihr unter den Titeln 'Schein', 'Halluzination u. dgl.

⁷² Husserl 1995-98, p.56.

sozusagen herauszustreichen, aus ihr, die -im Sinne der Generalthesis- immer daseiende Welt ist.⁷³

Dunque oltre l'intento critico, che aveva come obiettivo la riduzione della logica, (intesa come studio dei processi del pensiero), a fenomeni o processi fisiologici e psichici, si trova ancora in Husserl il concetto di intenzionalità, utile, secondo lui, per definire in modo preciso l'indagine relativa alla "soggettività vissuta dell'uomo", come direbbe l'autore della sua *Lebenswelt*. Il concetto è preso in prestito da Brentano, sviluppato e posto alla base di una logica secondo cui non vi può essere coscienza senza contenuto correlativo; né coscienza in quanto risultato di passive associazioni, bensì solo come atto rivolto ad un contenuto, un atto intenzionale. In altre parole, esiste la coscienza soltanto nella misura in cui esiste la coscienza di qualcosa; lo scopo diventa perciò quello di descrivere le modalità attraverso cui la coscienza si costituisce come coscienza 'di', rivelando inoltre come sorgono e si formano i suoi differenti oggetti: come emerge la cosa percepita nella percezione, il ricordo nel ricordare e così ugualmente per tutti i restanti stati di coscienza. A partire da una concezione di coscienza come "coscienza di", il tema dell'intersoggettività emergeva in modo abbastanza naturale.

Fino all'opera del 1929, *Formale und transzendente Logik: Versuch einer Kritik der logischen Vernunft*, l'immagine dell'intersoggettività husserliana era offerta dal primo volume edito delle *Ideen*, in cui la coscienza assoluta pareva essere assunta come "residuo dell'annientamento del mondo" e come fondamento trascendentale della visione fenomenologica; in sostanza, nessun essere reale sarebbe stato ad essa necessario. A dispetto di questa traccia idealistica e trascendentale, Husserl dichiarò più volte come non avesse mai considerato la coscienza priva del corpo, né l'avesse mai intesa in senso solipsistico, separata dal rapporto intersoggettivo con altri ego e con i loro corpi; l'unica differenziazione fu quella tra *Leib* e *Körper*, rispettivamente il

⁷³ *Ivi*, p. 61.

corpo percepito in quanto corpo animato, e il corpo percepito in quanto oggetto naturale. Di fatto queste affermazioni sono state nel tempo suffragate da numerosissimi passi (in particolar modo dal secondo volume delle *Ideen*, edito postumo), in cui l'autore ha spiegato il costituirsi della soggettività a partire dal *Körper*, tramite il *Leib*, per giungere solo infine alla *Seele*, anima stratificata e complessa in cui comunque non v'è traccia di sostanze assolute. Allo stesso modo le *Cartesianische Meditationen* ricostruiscono la presenza degli alter ego in ogni ego, secondo un percorso che, tramite il *Paarung* (appaiamento) con l'altro e l'*Einfühlung* (con-sentimento) con l'intenzionalità espressiva del suo corpo vivente, conduce il soggetto alla sua "egoità propria".⁷⁴ Il soggetto fenomenologico si costituisce perciò in quanto catena di intenzionalità intersoggettive comunicanti che si esprimono nel vivente flusso corporeo delle esperienze attive e passive.⁷⁵ Husserl riteneva cioè che l'oggettività del mondo potesse essere concepita esclusivamente in una comunità intersoggettiva di conoscenza;⁷⁶ questa si fonderebbe prima

⁷⁴ Si veda: Husserl 1963.

⁷⁵ Dunque, l'isolamento della coscienza pura e assoluta del primo volume delle *Ideen* va letto come uno sforzo metodico per neutralizzare i pregiudizi naturalistici e le ovvietà mondane, al fine di volgere lo sguardo alla sfera autonoma dei vissuti di esperienza e delle apparizioni di mondo, la cui presenza fenomenologica è il *primum* che nessuno può revocare in dubbio. La stessa parola 'coscienza' indica nelle *Meditationen* l'insieme dei fenomeni mondani fenomenologicamente ridotti alla loro pura manifestazione precategoriale, non una sfera contrapposta originariamente al mondo; la coscienza è sempre coscienza-mondo che si interroga sul suo costitutivo avere, cioè il mondo stesso; un avere che rappresenta sia il suo essere profondo, sia la correlazione che caratterizza il suo senso d'essere: "essere come essere nel mondo". Ancora, in *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie* non solo coscienza e mondo sono per Husserl fenomeni correlativi, ma la stessa parola "io" diviene inadeguata, utile soltanto ad esprimere il senso del fondo ultimo dell'esperienza.

⁷⁶ Husserl precisa infatti che il senso di 'ogni essere' non si identifica con quel senso, di livello più elevato, costituito da 'ogni uomo', che rappresenta una realtà del mondo oggettivo e presuppone dunque che quest'ultimo sia stato costituito intersoggettivamente. Prima è necessario che si sia costituito (non secondo una genesi temporale) un 'primo senso di ogni essere' e dunque anche un 'primo senso dell'altro'; 'altro' che rinvia non all'*ego* trascendentale dell'individuo, bensì al suo io come io psico-fisico. È in relazione al proprio io psico-fisico, primo in sé ed appartenente a una natura che non è ancora la natura oggettiva, che si costituisce l'io psico-fisico altrui, anch'esso

attraverso un atto di riduzione (*epochè*), poi attraverso un atto di “appresentazione” degli alter ego (*analogische Apperzeption*), il cui soggetto sarebbe l’ego in quanto unità psico-fisica che interviene con un’azione immediata nel “mondo-ambiente primordiale”,⁷⁷ in cui il solo corpo dell’individuo (inteso come *Leib*) può essere considerato in modo originario in quanto organismo. E così il corpo di un altro individuo non può che apparire in quanto corpo inteso come *Körper* e non può che essere un momento costitutivo della trascendenza immanente del primo. In altre parole, il *Körper* di un altro individuo può ricevere il senso di organismo solo grazie alla “trasposizione appercettiva” che abbia come base il *Leib* del primo individuo, attraverso una somiglianza che renda possibile considerare l’altro corpo in quanto organismo. Come afferma Raggiunti, nel tentativo di spiegare

primo in sé; l’io psicofisico risulta in correlazione con la natura primordiale, primaria oggettività non ancora intersoggettiva, in quanto ha il governo sull’elemento materiale che ad essa appartiene, il mio *körperlicher Leib* (‘corpo vivente’).

⁷⁷ Husserl fece riferimento ad una sorta di “natura primordiale” come ad un’oggettività primaria non ancora intersoggettiva, bensì caratterizzata nell’ego dell’individuo in un senso propriamente suo; un’oggettività primaria che non svelasse in sé alcunché di estraneo all’individuo, niente che superasse la sfera della sua esperienza veramente diretta. A partire da questa “primordiale proprietà dell’ego” sarebbe poi dovuto partire l’impulso alla costituzione delle trascendenze che superano quella sfera stessa, le quali, solo in quanto altre rispetto all’ego stesso, rendono possibile la costituzione di un mondo oggettivo che è estraneo all’individuo. L’impulso di cui sopra nasce da un particolare processo di riduzione, alla cui analisi è dedicata parte delle *Cartesianische Meditationen*, differente rispetto alla prima *epochè* fenomenologica, in base al quale viene messo tra parentesi tutto ciò che non appartiene alla sfera del mondo primordiale; una riduzione cioè, che crei un mondo di esperienza diretta e che, astraendo dalle funzioni costitutive dell’intenzionalità, (la quale si riferisce alle soggettività estranee), riveli all’ego il fenomeno del mondo in quanto “natura” che appartiene all’individuo. Il mondo così doppiamente ridotto costituisce ciò che Husserl chiama una “trascendenza immanente”. Il passo successivo consiste perciò nell’analizzare il procedimento attraverso cui la “trascendenza immanente” possa assumere il senso di “trascendenza oggettiva”, che d’altra parte presuppone, per acquisire senso, un’esperienza intersoggettiva; il procedimento avviene tramite un’intenzionalità mediata, un *Mit-da* (co-presenza) che ha fondamento nell’intenzionalità immediata della sfera primordiale. La co-presenza indica cioè l’essere associato dell’individuo a ciò che è presente, e l’atto che ne sta alla base si identifica con una sorta di *analogische Apperzeption* (appercezione analogica), definita con il termine di “appresentazione”.

la differenza tra “appresentazione” della natura primordiale e “appresentazione” dell’altro:

la fondatezza del fatto che l’individuo, nella sua sfera originaria, possa rappresentarsi un’altra sfera originaria, è costituita da un nesso necessario che lega l’atto della appresentazione ad una presentazione, a un atto nel quale l’oggetto si dà, effettivamente, in persona.⁷⁸

L’appresentazione dell’alter ego avviene poiché ogni appercezione immediata di oggetti contiene un’intenzionalità che rinvia alla prima volta in cui oggetti di senso simile si erano costituiti; in più, ciò che differenzia l’appercezione tipica degli alter ego è la costante presenza di ciò che rappresenta l’esperienza primitiva, ovvero il proprio corpo-organismo.

L’altro è una ‘monade’ che si costituisce, per appresentazione, nella mia. In questo senso ‘l’altro’ è una *modificazione* del mio io.⁷⁹

Si verifica dunque la coesistenza dell’io e dell’altro, impossibile nella sfera primordiale, grazie all’intervento decisivo dell’appercezione appresentativa: il primo contenuto da cui muove l’appercezione è la struttura organica del corpo dell’altro e del suo comportamento specifico; è da questo stadio che il processo muove attraverso l’*Einfühlung* (con-sentimento) dei contenuti determinati della sfera psichica superiore, anche questi indicati o comunque suggeriti dal corpo e dal comportamento dell’organismo nel mondo esterno. L’“essere insieme” dell’io psico-fisico dell’individuo che appercepisce, con il corpo e l’io psico-fisico dell’altro individuo costituisce in sostanza la comunità minima o di fondamento a tutte le altre comunità intersoggettive. In questo senso, il mondo oggettivo diviene concepibile come “mondo appresentato”, tale da rappresentare il contesto adatto ad una comunità intersoggettiva di conoscenza; il risultato significativo del processo è cioè costituito dalla possibilità, per il soggetto appercipiente, di identificare la

⁷⁸ Raggiunti 1967, pp. 221-22.

⁷⁹ *Ivi*, p. 223.

propria “natura” con la “natura” costituita dall’altro, da cui deriva una concordanza intersoggettiva tra le esperienze dei due individui.

L’importanza dell’esperienza dell’altro emerge in maniera definitiva nel momento in cui Husserl, confermando la rottura nei confronti del vecchio concetto di trascendenza, afferma come non possa esistere altro senso di trascendenza “als den einer in der Bewusstseinssubjektivität selbst auftretenden intentionalen Einheit”;⁸⁰ quella stessa “unità intenzionale” (*intentionale Einheit*) che consente all’“Io individuale” di cogliere ogni trascendenza come trascendentalmente costituita, non come essenzialmente propria. Alla luce di tutto ciò il “mondo della vita”, ovvero l’esperienza originaria dell’individuo, sarebbe costituito dall’insieme di rapporti intersoggettivi tra i molteplici soggetti degli atti conoscitivi intenzionali: in altre parole, il “mondo della vita”, si delinea come una specifica configurazione di rapporti tra un insieme di soggetti conoscenti, con un preciso modo di concepire e comprendere il mondo naturale; è in sostanza una struttura intersoggettiva di esperienza di quel mondo stesso.

Le origini dell’Einfühlung

La teoria husserliana relativa all’intersoggettività aveva le proprie radici non solo nel concetto brentano di “intenzionalità”, ma era anche reciprocamente legata alla nozione di *Einfühlung*, in modo particolare alla versione elaborata da Lipps.

Lo sviluppo del concetto di *Einfühlung* rappresentò una tappa decisiva nel percorso che condusse al definitivo emergere della nozione di empatia: utilizzato dapprima, tra fine Ottocento e inizio Novecento, dai membri della cosiddetta “estetica tedesca dell’*Einfühlung*”, il termine fu in seguito preso in

⁸⁰ Husserl 1974, p. 242.

prestito ed ulteriormente approfondito non solo, come appena visto, da Husserl, bensì anche da altri esponenti della filosofia fenomenologica di inizio Novecento,⁸¹ e da psicologi come Edward B. Titchener e Sigmund Freud che, ciascuno con le proprie peculiarità, introdussero definitivamente il concetto nella pratica psicologica.

Da un punto di vista storico, il termine fu verosimilmente coniato per la prima volta nel 1873 dallo studioso di arti figurative e problematiche estetiche Robert Vischer, che lo utilizzò per indicare la modalità tramite cui l'osservatore proietta le proprie emozioni su un'oggetto contemplato, nonché per spiegare come l'individuo giunga a godere della bellezza di un'opera d'arte. La sua *ästhetische Einfühlung* nacque cioè come intuizione che introduce nell'oggetto ciò che in esso non è contenuto; come “coglimento” della vita esterna come fosse vita interna:

Hier wird nachgewiesen, wie der Leib in Traum auf gewisses Reize hin an räumlichen Formen sich selber objektiviert. Es ist also ein unbewusstes Versetzen der eigenen Leibform und hiemit auch der Seele in die Objektsform. Hieraus ergab sich hiermit Begriff, den ich Einfühlung nenne.⁸²

D'altra parte già il padre di Robert, Friedrich T. Vischer, dopo aver pubblicato tra il 1846 e il 1857 i quattro volumi della *Ästhetik oder Wissenschaft der Schönen*, in cui era emersa un'estetica tipicamente hegeliana, si dedicò fino al 1866 ad una sorta di revisione filosofica, che culminò in quello stesso anno con la pubblicazione della *Kritik meiner Ästhetik*, in cui viene elaborata una teoria dell'*Hineinfühlen* simile a quella

⁸¹ Si vedano: Prandtl 1910; Stein 1917; Scheler 1923. Come suggerito da Bracco 2005, “ciò che in fenomenologia viene chiamato empatia è un particolare vissuto che implica il riconoscimento non soltanto di una somiglianza esteriore tra il mio corpo fisico e quello dell'altro, ma soprattutto di un'*analogia* più profonda che diventa visibile solo se io faccio esperienza di me stesso in quanto corpo vivente.”; Bracco 2005, pp. 38-39.

⁸² Vischer 1873, p. VII.

successiva del figlio,⁸³ e basata sull'idea secondo cui un'emozione artistica consista nell'introdurre i sentimenti umani nell'oggetto contemplato attraverso un processo simbolico.⁸⁴ Questi furono i primi concreti riferimenti al tema dell'*Einfühlung*, il quale d'altronde raggiunse piena maturità, in quanto dottrina originale e sistematica, solo all'interno della corrente della cosiddetta "estetica psicologica".⁸⁵

In questo senso soprattutto Theodor Lipps, (ed in parte anche Karl Groos),⁸⁶ tentò di fornire un resoconto psicologico del fenomeno estetico, impostando

⁸³ Concetti simili erano stati espressi già precedentemente dalla letteratura romantica (Johann G. Herder e Novalis), con la differenza importante che empatia e compartecipazione vi avevano costituito una immedesimazione totale nella vita della natura concepita come un essere vivente spirituale essa stessa. Ad esempio Herder, relativamente all'apprezzamento della scultura, si esprime così: "Je mehr ein Glied bedeutet, was es bedeuten soll, desto schöner ist, und nur innere Sympathie. D.i. Gefühl und Versetzung unseres ganzen menschlichen Ichs in die durchtastete Gestalt, ist Lehrerin und Handhabe der Schönheit." Si veda: Herder 1969, vol. III, p. 125.

⁸⁴ Alla base del pensiero di F. T. Vischer permaneva comunque l'idea hegeliana del bello come creazione e "riflesso dello spirito"; partendo da questa Vischer aveva concepito la fantasia, misteriosa forza interiore, come fonte del bello. Quest'ultimo non esisterebbe in quanto tale nel mondo esterno, ma in quanto oggetto di un puro atto di intuizione: in altre parole, quando un individuo percepisce un oggetto naturale, questo assumerebbe un valore simbolico che rivela l'unione tra natura e fantasia. Tale unione, a sua volta, consente all'oggetto di promuovere nell'individuo la più ampia gamma di sentimenti.

⁸⁵ Un contributo fondamentale alla nascita di quest'ultima fu il suddetto lavoro di Fechner, che, forte della rigorosa sistematizzazione degli esperimenti psicofisici, tentò di fondare, proprio alla luce di quella, un'estetica induttiva che non pretendesse di dedurre tutte le sue parti da un principio universale, ma che invece indagasse a partire da basi strettamente sperimentali (l'opera che Fechner dedicò alla fondazione dell'estetica psicologica fu la *Vorschule der Ästhetik* del 1876). Tentò in sostanza di instaurare una trattazione scientifica dell'estetica, provando a reperire quella dose di scientificità nel campo della psico-fisica e della psicologia.

⁸⁶ Lipps si formò negli anni in cui la psicologia sperimentale cominciava a far discutere la cultura scientifica tedesca e insegnò filosofia a Monaco, fondandovi nel 1913 uno Psychologisches Institut. Distinse comunque, alla maniera brentaniana, la psicologia come analisi della coscienza interiore dalla psicologia come analisi sperimentale dei fenomeni nervosi e, anche sotto la influenza di Husserl, riconobbe la autonomia di metodo della prima (psicologia come analisi della coscienza interiore) e delle connesse scienze dello spirito. Karl Groos, da parte sua, approfondì la questione di un'estetica empatica partendo in sostanza dal punto di arrivo di Lipps, cioè il problema di quale sia la funzione dell'oggetto nel processo dell'empatia. Groos, nell'opera *Einleitung in die Ästhetik* (1892), individuò questa funzione nella potenziale facoltà che gli oggetti esteriori hanno di

comunque questo tentativo a partire da una prospettiva che, a differenza di quella fechneriana, risultasse più aperta alle esigenze di una valutazione spirituale dell'arte.

Questa duplice tendenza condusse sia Lipps sia Groos a fondare una nuova dottrina dell'*Einfühlung*, la quale, seppur innovativa, rimase in parte ancorata al pensiero sia di Robert sia di F. T. Vischer, soprattutto per la volontà di conciliare psicologismo e sensibilità tipicamente romantica. Friedrich e Robert Vischer avevano cioè già indicato il meccanismo psicologico in base al quale l'individuo è in grado, nella contemplazione estetica di un oggetto, non solo di osservarlo, bensì di introdurvi anche il proprio sentimento, con l'oggetto che riceve dall'individuo i suoi sentimenti e, nello stesso tempo, li riflette verso di lui. E fu infatti l'introduzione del sentimento nell'oggetto osservato, il processo al quale si riferirono Lipps e Groos utilizzando il termine *Einfühlung*, rivelando perciò sia l'influsso proveniente dallo sperimentalismo psicologico di Fechner, basato sulla rilevanza del fenomeno psicologico come base per uno studio scientifico dell'arte, sia l'effetto della teoria romantica della natura come specchio fedele dei sentimenti dell'uomo, che ha il proprio riflesso nella possibilità per l'individuo di infondere i propri sentimenti nelle cose naturali.⁸⁷

contenere in sé il modello o la struttura di determinati processi psicologici dell'uomo e, sulla base di questo principio, espose una teoria dell'*Einfühlung* secondo la quale il processo empatico risultasse caratterizzato da una sorta di *innere Nachahmung* ("imitazione interna"). In questo senso la produzione o l'esperienza artistiche verrebbero meno se non precedute dalla riproduzione, all'interno dell'anima, di un processo psicologico di cui l'oggetto contemplato offre il modello; l'*Einfühlung*, di nuovo, non indica più la semplice proiezione di un sentimento nell'oggetto contemplato, quanto piuttosto un processo più articolato che vede la partecipazione attiva dell'oggetto stesso, in quanto è quest'ultimo ad offrire all'osservatore il modello psicologico da imitare e, allo stesso tempo, a riflettere successivamente quei sentimenti che l'osservatore nel contempo vi ha proiettato.

⁸⁷ Esempio della concezione romantica della natura come specchio dei sentimenti è, ad esempio, la filosofia naturale di Friedrich Leopold von Hardenberg, altrimenti noto come Novalis; per un resoconto riguardante vita e opere, nonché la sua teoria sul rapporto tra uomo e natura, si veda: Uerlings 1991.

In questo senso Lipps, facendo riferimento al meccanismo psicologico dell'*Einfühlung*, tentò di fornire un resoconto chiaro e chiarificatore delle modalità tramite cui potesse avvenire l'immediato apprezzamento estetico degli oggetti; in particolare concepì l'empatia come un meccanismo di risonanza psicologica innescato durante l'incontro percettivo con gli oggetti esterni, un fenomeno di risonanza che innesca processi interni, i quali a loro volta provocano esperienze simili a quelle che l'individuo prova nel momento in cui intraprende attività che coinvolgono il movimento del corpo. In altre parole, poiché l'attenzione è percettivamente focalizzata sull'oggetto esterno, l'individuo vive effettivamente quelle esperienze, o quantomeno le proietta automaticamente, come se fossero nell'oggetto stesso. In questo senso Lipps, in riferimento al processo che conduce al godimento estetico, parla di una sorta di processo di fusione:

Die Einfühlung ist die hier bezeichnete Tatsache, dass der Gegenstand Ich ist, und ebendamit das Ich Gegenstand. Sie ist die Tatsache, dass der Gegensatz zwischen mir und dem Gegenstand verschwindet.⁸⁸

Ed è proprio la possibilità di questa fusione tra l'Io e l'oggetto ciò che l'autore intende indagare. A questo proposito Lipps introduce una discussione relativa all'effettiva differenza tra il sollevare il proprio braccio e l'osservare un atto simile effettuato da un'altra persona; la reazione nel secondo caso può essere duplice: o l'individuo che osserva alza a sua volta, consciamente o meno, il braccio, ed in tal caso l'*Einfühlung* non entra in gioco; oppure esperisce una sensazione di sforzo senza che però questa si traduca concretamente in un movimento. Ciò implica che:

Mit einem Wort, ich bin jetzt mit meinem Gefühl der Tätigkeit ganz und gar in der sich bewegendem Gestalt. Ich bin auch räumlich, soweit von einer Räumlichkeit des Ich die Rede sein kann, an ihrer Stelle. Ich bin in sie hinein versetzt. Ich bin, für mein Bewusstsein nämlich, ganz und gar mit ihr identisch. Indem ich so in der gesehenen Gestalt mich tätig

⁸⁸ Lipps 1903, p. 188.

fühle, fühle ich mich zugleich in ihr frei, leicht, stolz. Dies ist ästhetische Nachahmung. Und diese ist zugleich ästhetische Einfühlung.⁸⁹

D'altra parte è lo stesso Lipps a rinnegare parte di questa teoria:

Ich bezeichnete die Einfühlung mit den Namen 'innere Nachahmung'. Diese Benennung müssen wir nach obigem endgültig fallen lassen.⁹⁰

Lipps sostiene cioè che può esservi imitazione solo nel caso in cui vi sia anche un modello da imitare, ed un modello tale non può essere reperito all'interno della propria coscienza; ciononostante la teoria dell'imitazione interna, o empatia, mantiene tutta la sua importanza in riferimento alla teoria lippsiana riguardante le modalità di comprensione delle menti altrui.

L'introduzione dell'empatia in questo ambito, resa ufficiale da Lipps, si contrappose fortemente a quella che sino ad allora era stata la teoria dominante: la teoria dell'inferenza per analogia. Quest'ultima faceva derivare la comprensione delle menti altrui dalla seguente deduzione: dal momento che i sentimenti di un individuo, o comunque le sue esperienze, sono sempre collegati a determinate manifestazioni esterne, espressioni facciali o gesti; allora, qualora queste stesse manifestazioni vengano percepite nel comportamento altrui, quell'individuo inferisce, per analogia appunto, che alla base di quelle espressioni o gesti vi siano gli stessi vissuti o sentimenti da lui esperiti. In questo senso la questione posta da Lipps riguarda le modalità attraverso cui un "sé estraneo" possa sorgere a partire dal "proprio sé"; secondo lui il sé estraneo emerge nell'incontro con gli altri non per mera analogia, bensì grazie ad una sorta di istinto empatico diviso in due elementi differenti: l'impulso istintivo in quanto tale, e l'imitazione. Sulla base di ciò, l'*Einfühlung* è descritta come un elemento irriducibile che non coinvolge alcun tipo di inferenza:

⁸⁹ *Ivi*, p. 191.

⁹⁰ Lipps 1923, p. 126.

Einfühlung ist aber nicht der Name für irgend einen Schluss, sondern es ist der Name für eine ursprüngliche und nicht weiter zurückführbare, zugleich höchst wunderbare Tatsache, die von jedem Schluss verschieden, ja damit vollkommen unvergleichbar ist. In unserem Falle aber besagt diese Tatsache zunächst dies: Es ist nun einmal so, dass in der Wahrnehmung und Auffassung gewisser sinnlicher Gegenstände, nämlich derjenigen, die wir nachträglich als den Körper eines fremden Individuums oder allgemeiner als die sinnliche Erscheinung eines solchen bezeichnen, das insbesondere in der Wahrnehmung und Auffassung von Vorgängen oder Veränderungen an dieser sinnlichen Erscheinung, unmittelbar von uns etwas miterfasst wird, als wir beispielsweise Zorn oder ein andermal Freundlichkeit oder Trauer usw. nennen. Wir erfassen dies unmittelbar in und mit der Erfassung des sinnlich Wahrnehmbaren, dies heißt nicht, wir sehen es oder nehmen es gleichfalls sinnlich wahr. Dies können wir nicht. Zorn, Freundlichkeit, Trauer ist nun einmal nicht sinnlich wahrnehmbar. Sondern was diese Worte bedeuten, wissen wir nur aus uns selbst. Nur in uns können wir dergleichen erleben. Nur als unsere eigene Erlebnisse also kennen wir dergleichen unmittelbar.⁹¹

Dunque in analogia con i due diversi elementi dell'istinto empatico, anche percezione ed eccitazione interna rappresentano due processi differenti, derivanti da fonti diverse tra loro: l'oggetto della percezione sensoriale proviene dall'esterno, mentre l'eccitazione interna sorge dall'interno.

D'altra parte rimane il problema di come il gesto altrui possa generare, nella coscienza di chi osserva, l'impulso alla base di quel gesto. E Lipps, posto l'assunto secondo cui l'attività mentale di creazione di un'espressione o di un gesto rappresenti un'esperienza conscia immediata, istintiva, non mediata da alcun tipo di riflessione, afferma che il sorgere dell'impulso nell'osservatore è possibile soltanto nella misura in cui l'individuo non "veda" quell'attività, bensì la "esperisca" direttamente nel momento in cui assiste al gesto altrui; esperienza diretta che è possibile solo grazie alla seconda componente dell'*Einfühlung*, quell'imitazione automatica che consentirebbe al gesto altrui di suscitare nell'individuo che osserva la tendenza ad un'attività corrispondente.

⁹¹ Lipps 1907, p. 713.

In questo senso si aggiunge dunque un altro impulso, l'impulso all'espressione, che conduce verso la manifestazione esteriore dei processi interni; impulso che deve essere integrato al sentimento stesso, che a sua volta deve essere collocato e viene esperito entro il gesto:

Und dies kann man auch so ausdrücken: Der Affekt ist von mir in die gesehene Gebärde hinein vorgestellt oder hinein gedacht (...) Es besteht also in mir allerdings, wenn ich eine Gebärde sehe, die Tendenz, den Affekt, aus welchem dieselbe naturgemäß hervorgeht, in mir zu erleben. Und diese Tendenz verwirklicht sich, wenn kein Hindernis besteht. Das Vorstellen des Affektes in der fremden Gebärde oder das Hineindenken desselben in die Gebärde ist dann zum Erleben desselben geworden, zum Mitfühlen, zur Sympathie.⁹²

È necessario peraltro chiarire la differenza, eventuale, che in Lipps contraddistingue l'utilizzo di *sympathy* e quello di *Einfühlung*.

Nel testo del 1897, *Raumästhetik und geometrisch-optische Täuschungen*, si riferisce alle impressioni ottiche ed estetiche dovute all'osservazione di forme geometriche, affermando come siano soltanto due aspetti dello stesso fenomeno, poiché hanno la loro fonte comune nelle rappresentazioni mentali delle attività meccaniche; attività mentali intese come

“eigentliche Tätigkeit.” Dabei ist das Wort Tätigkeit im vollen Sinne gemeint: als Anstrengung, Bemühung, Kraftaufwand; zugleich als Kraftaufwand durch den etwas geleistet wird.⁹³

Ad esempio nell'osservazione di una colonna dorica, ciò che l'individuo percepisce in quanto risultato di quell'attività, immediatamente e senza riflessione alcuna, è il carico del suo peso e del muro che sostiene; lo fa in ragione di un'interpretazione meccanica involontaria che costituisce un'analogia basata sulla personale esperienza di quell'individuo sul suo proprio ambiente. Questo processo implica che l'individuo simpatizzi

mit der Weise der dorischen Säule sich zu verhalten oder eine innere Lebendigkeit zu betätigen, weil ich darin eine naturgemäße und mich beglückende eigene Verhaltensweise

⁹² *Ivi*, p. 719.

⁹³ Lipps 1897, p. 3.

wiedererkenne. So ist alle Freude über räumliche Formen, und wir könnten hinzufügen, alle ästhetische Freude überhaupt, beglückendes Sympathiegefühl.⁹⁴

D'altra parte, anche da un articolo di Külpe emerge un utilizzo quasi indifferenziato, da parte di Lipps, dei termini *Sympathie* ed *Einfühlung*:

Allerdings fehlt hier völlig das, was Lipps als das Wesen des ästhetischen Genusses bezeichnet, nämlich die volle oder sympathische Einfühlung.⁹⁵

Secondo Gustav Jahoda, Lipps, seppur abbia avuto una chiara predilezione per l'utilizzo del termine *Einfühlung*, "saw no real difference between the concepts";⁹⁶ nondimeno, a conferma di ciò, arrivano le parole dello stesso Lipps: "Nur ein anderes Wort für die Einfühlung scheint das Wort "Sympathie"". ⁹⁷ O ancora:

Positive Einfühlung ist das Erlebnis jenes Einklanges (...). Jenen Einklang können wir auch als Sympathie bezeichnen. In der Tat ist die Sympathie nichts anderes als Dies, dass ein Psychisches, ein Icherlebnis, das für mein Bewusstsein an einem von mir verschiedenen Gegenstand gebunden ist, in mich eindringt und von mir frei aufgenommen wird. Es ist der Einklang zwischen dem mir fremden Leben und dem eigenen Lebensdrange oder Lebensbedürfnis, der eigenen Lebenssehnsucht. Darnach dürfen wir die positive Einfühlung auch die sympathische Einfühlung nennen.⁹⁸

Cionondimeno, sebbene tra le accezioni date da Lipps ai due termini possa non emergere una chiara differenza, è altrettanto chiaro come il concetto di *Sympathie* dell'autore non possa essere equiparato a quello settecentesco di *sympathy*. Difatti la sua importanza storica sta esattamente nel fatto di aver trasposto per la prima volta la nozione di *Einfühlung* da una prospettiva estetico-filosofica a un livello d'indagine prettamente psicologico. Sviluppando cioè quello che era emerso in un suo studio del 1891, *Ästhetische Faktoren der Raumanschauung*, ancora mirato ad un approfondimento

⁹⁴ *Ivi*, p. 7.

⁹⁵ Külpe 1900, p. 227.

⁹⁶ Jahoda 2005, p. 158.

⁹⁷ Lipps 1903, p. 139.

⁹⁸ Lipps 1920, p. 21.

estetico del concetto, Lipps, gradualmente, non solo concepì l'empatia come concetto centrale per l'analisi filosofica e psicologica delle esperienze estetiche, bensì, più in generale, come la base principale per il riconoscimento psicologico degli altri in quanto creature dotate di mente.

Il primo passo cruciale viene compiuto in *Ästhetik: Psychologie des Schönen und der Kunst* (1903-06), in cui l'autore lega strettamente la percezione estetica alla percezione di un'altra persona in quanto creatura dotata di mente; l'*ästhetischen Einfühlung* rappresenterebbe cioè "das Erleben eines Menschen".⁹⁹ In sostanza, il fatto che l'oggetto venga percepito come bello solo nella misura in cui il meccanismo psicologico dell'empatia consenta all'individuo di vedere quell'oggetto stesso in analogia con un altro corpo umano, è esattamente lo stesso meccanismo che consente all'individuo, in analogia con sé stesso, di percepire un altro organismo come dotato di mente. Alla base dell'*Einfühlung* vi sarebbe cioè una sorta di "imitazione interna" (*innere Nachahmung*), grazie alla quale la mente dell'individuo rispecchia le attività mentali o le esperienze altrui sulla base dell'osservazione delle sue attività corporee e delle sue espressioni facciali; in questo senso, infatti, Lipps suggerisce che la disposizione all'imitazione motoria alla base dell'empatia (peraltro innata come in Smith), quand'anche non manifesta, provocherebbe nell'osservatore sensazioni cinestetiche simili a quelle esperite dall'oggetto osservato. E seppur concentrata prevalentemente su esempi di empatia in cui le emozioni sono espresse attraverso gesti corporei o espressioni facciali, la generale concezione dell'autore non prevede che quella sia limitata ai casi in cui quei gesti o espressioni si manifestano, bensì coinvolge in sostanza tutte le circostanze in cui è richiesta la comprensione di tutte le altrui attività mentali, in quanto attività che richiedono lo sforzo umano. Il cuore del concetto lippsiano prevede cioè che ognuna di esse derivi in qualche modo dall'empatia o dall'imitazione interna.

⁹⁹ *Ivi*, p. 49.

In questo senso si potrebbe considerare a giusto titolo Lipps come uno dei primi sostenitori di una teoria della simulazione, se non fosse che, in fin dei conti, egli attribuisce al termine stesso *Einfühlung* un senso generico, difficilmente conciliabile con la nozione di empatia in quanto forma di imitazione indiretta. Difatti Lipps parla di un’“universale empatia appercettiva” e di una generica “empatia della natura”, riferendosi in sostanza ad ogni attività mentale, da parte dell’osservatore, che scaturisce dall’incontro percettivo con uno stimolo esterno, e che deve essere compresa come costitutiva per la comprensione di un oggetto in quanto tale. Ancora, nonostante ciò, è indiscutibile il fatto che l’*Einfühlung* lippsiana non sia più concepita come semplice proiezione di sentimenti soggettivi sull’oggetto contemplato, ma che rappresenti una sorta di “partecipazione emotiva” completa alla natura dell’oggetto stesso.

Alla base del concetto lippsiano di partecipazione emotiva sta la fede nel fatto che sia possibile, per l’individuo, “partecipare ad oggetti” ritenuti psicologicamente affini; fede che ha le proprie radici sia nella parziale assimilazione della nozione vischeriana di *Einfühlung*, sia nello psicologismo fechneriano. Questi due fattori lo condussero a caratterizzare il concetto in modo probabilmente differente rispetto al passato; in questo senso le idee di Fechner relative al processo di sensazione-percezione, con tutte le relative implicazioni a livello psicologico, rappresentarono per Lipps il giusto mezzo al fine di caratterizzare l’*Einfühlung* non più come mera capacità di proiettare i propri sentimenti sugli oggetti contemplati, bensì come disposizione generale degli individui nei confronti dell’ambiente circostante. In altre parole Lipps, seppur ancora in modo non sistematico, si riferiva all’*Einfühlung* come fondamento dell’intersoggettività.

D’altronde proprio rifacendosi al suo pensiero, seppur in parte e con atteggiamento talvolta critico, alcuni fenomenologi successivi avrebbero introdotto nei rispettivi sistemi filosofici il concetto di *Einfühlung*.

Quest'ultimo, insieme all'idea per cui l'empatia dovesse essere concepita come lo strumento epistemico di base per la percezione delle altre persone in quanto creature dotate di mente, ebbero un influsso notevole e costituirono uno dei fulcri vitali del dibattito filosofico all'inizio del Novecento.¹⁰⁰

Persino i filosofi che non concordarono in modo specifico con la dottrina di Lipps, si appellarono comunque al concetto di empatia per opporsi all'unica altra modalità di spiegazione della conoscenza delle menti altrui che allora era in voga: la già menzionata teoria dell'inferenza per analogia. In particolar modo ad essere presa di mira era la teoria di Mill, che descriveva i passaggi che consentono di attribuire stati mentali alle altre persone sulla base dell'osservazione del loro comportamento fisico, insieme all'esperienza diretta di stati mentali, da una prospettiva in prima persona. Alla base dell'inferenza per analogia è presupposta cioè una concezione cartesiana della mente, secondo cui l'accesso alla propria sarebbe diretto ed infallibile, laddove invece la conoscenza delle altre menti sarebbe indiretta, fallibile ed inferenziale. Secondo Lipps, l'inferenza per analogia non rappresenterebbe il giusto modello interpretativo, poiché implica il prendere in considerazione un pensiero completamente nuovo in relazione ad un Io che tuttavia non è il proprio, ma qualcosa di assolutamente differente, (peraltro, seguendo Karsten Steuber, anche la teoria di Lipps non spiega precisamente come l'empatia possa far concepire la mente altrui come simile alla propria, se si ha un'esperienza diretta solo di quest'ultima; in questo senso Lipps, legando semplicemente la comprensione dei fatti mentali alla prospettiva in prima persona, rimane all'interno di una concezione cartesiana).¹⁰¹

¹⁰⁰ Ad esempio Antonin Prandtl accolse il concetto di *Einfühlung*, ma rigettò il resoconto lippsiano relativo al ruolo dell'imitazione; sosteneva cioè come l'*Einfühlung* fosse una conseguenza derivata dalla legge d'associazione che, nelle prime fasi di sviluppo, farebbe emergere la coscienza della madre in quanto corpo senziente. Si veda: Prandtl 1910.

¹⁰¹ Si veda: Steuber 2006.

All'interno della successiva corrente fenomenologica la sua critica all'inferenza per analogia fu sostanzialmente accolta; ed è esattamente alla luce di questo fatto, che ad esempio Edith Stein, sebbene non abbia accettato insieme a Max Scheler diversi aspetti della spiegazione di Lipps relativa all'empatia,¹⁰² continuò ad utilizzare ampiamente il concetto di *Einfühlung*, concependolo come un irriducibile “tipo di atto esperienziale sui generis”,¹⁰³ che consente di vedere un'altra persona come un essere analogo a se stessi; o che Edmund Husserl affermò apertamente come la sua *analogische Apperzeption* (“appresentazione analogica”)¹⁰⁴ non costituisse affatto un'inferenza per analogia.

Fu forse Scheler colui che rigettò più radicalmente l'idea lippsiana relativa alla comprensione delle menti altrui; respinse in modo particolare l'idea di empatia come immedesimazione, sulla base del fatto che nel processo immedesimativo viene meno la differenza tra soggetto e oggetto del processo, e dunque non può essere affatto compresa e descritta l'esperienza dell'alterità da parte del soggetto. La nozione scheleriana di *Sympathie* prevede in sostanza che la conoscenza degli altri sé corra di pari passo con quella del proprio; contrariamente alla teoria lippsiana, alla cui base Scheler pone l'assunto per cui la conoscenza delle altre menti avverrebbe solo in seguito

¹⁰² In particolare Scheler e Stein non condivisero l'idea di Lipps per cui l'empatia si basasse sui meccanismi della risonanza interna e della proiezione; si vedano in particolare: Scheler 1973, Stein 1985. Prendendo spunto dal pensiero lippsiano, anche Moritz Geiger, altro fenomenologo, si dedicò alla questione dell'*Einfühlung*: approfondì in modo particolare il tema degli stati d'animo di colori e di paesaggi, dove l'empatia rappresenta un modo specifico di cogliere la corrispondenza tra carattere oggettuale e tono sentimentale; un atteggiamento rivolto allo stato d'animo come ad un qualcosa di contemporaneamente soggettivo e oggettivo, appartenente cioè sia all'individuo sia all'oggetto osservato.

¹⁰³ Stein 1985, p. 10; in riferimento alla teoria lippsiana, l'obiettivo principale di Stein fu quello di differenziare, contrariamente a quanto fatto da Lipps, *Sympathie* e *Einfühlung*: la prima da riferire atti o esperienze “primordiali”, la seconda ad atti o esperienze “non-primordiali”.

¹⁰⁴ Si veda: Husserl 1963, p. 141.

alla conoscenza della propria.¹⁰⁵ Cionondimeno nessun fenomenologo, Scheler compreso, ha mai completato il resoconto dei concetti mentali fornito da Lipps; non ha cioè mai fornito una spiegazione integrale relativa alle modalità attraverso cui quei concetti stessi possano entrare a far parte di una pratica accessibile intersoggettivamente in cui gli individui interpretino, prevedano e spieghino il comportamento di altri agenti.¹⁰⁶ Non sono mai andati oltre quella classe di fenomeni mentali che, come chiarito da Lipps, può essere compresa e definita a partire da tipiche espressioni corporali associate a precisi stati mentali (soprattutto nel caso delle emozioni); tuttavia non tutti i concetti mentali possono essere spiegati in questo modo ed è proprio la mancanza di un completo resoconto di concetti mentali associato all'idea di empatia, che probabilmente ha contornato quest'ultima, per buona parte del Novecento, di un alone di scetticismo che ha fatto sì che quasi nessuno filosofo l'abbia adottata come strumento necessario al fine della comprensione delle menti altrui.

Per concludere: è innegabile che la teoria lippsiana sull'*Einfühlung* abbia esercitato un certo influsso sul successivo concetto *empathy*; e lo è altrettanto il fatto che Lipps abbia originalmente interpretato quel, letteralmente, “sentire dentro”, non più da un punto di vista estetico come la base della facoltà umana di dare vita ad un oggetto contemplato, ma, psicologicamente, come la fonte primaria della capacità di comprendere gli stati mentali altrui.¹⁰⁷ Sulla

¹⁰⁵ Si veda: Scheler 1973, pp. 232-58.

¹⁰⁶ In questo senso anche Emmanuel Lévinas è stato critico nei confronti della tradizione fenomenologica, sostenendo in particolare come, nonostante le sue critiche nei confronti dei processi immedesimativi, anche quell'impostazione non potesse giungere ad un'autentica comprensione dell'alterità altrui, in quanto costitutivamente vincolata alla centralità dell'ego, in virtù delle sua egologia trascendentale e dell'intenzionalità come elemento cruciale; si veda: Lévinas 1998.

¹⁰⁷ Influenzato dall'approccio e dalla traduzione di *A Treatise of Human Nature* di Hume, Lipps accolse e rinnovò il concetto lì espresso di *sympathy*, interpretandolo come quel processo in grado di rappresentare i contenuti della mente di un individuo, sulla base di una sorta di rispecchiamento delle menti di chi osserva. Si veda: Montag et al. 2008, p. 1261.

base quindi di un approccio sostanzialmente introspezionista, Lipps suggerì che sia i movimenti, sia le espressioni affettive percepite durante l'osservazione stessa si potessero “specchiare istintivamente” nella mente dell'osservatore, attraverso l'attività cinestetica e l'esperienza dei sentimenti corrispondenti. Questo approccio alle problematiche venne accolto da pochi psicologi del Novecento, la cui prima metà vide invece emergere con maggior forza le teorie comportamentiste (o behavioriste), che del rigetto dell'introspezione facevano uno dei cardini della propria impostazione psicologica.

Capitolo III

Tra quei pochi psicologi novecenteschi riveste un ruolo di importanza decisiva, soprattutto nella storia dell'indagine psicologica relativa al fenomeno dell'empatia, Edward Bradford Titchener. Questi, formatosi sotto l'influenza di Wilhelm Wundt,¹⁰⁸ al cui laboratorio di Lipsia trascorse due anni,¹⁰⁹ si oppose fermamente al modello psicologico funzionalista che negli Stati Uniti era maggiormente diffuso.¹¹⁰ Pubblicò nel 1898 quello che può

¹⁰⁸ La psicologia di Wundt fu senza dubbio influenzata sia dalle sue esperienze all'università di Heidelberg, dove si laureò in medicina nel 1856 e dove fu assistente del fisiologo Hermann von Helmholtz, sia dalla sua permanenza a Berlino, dove studiò con due figure fondamentali della fisiologia sperimentale come Johannes Müller e Emil Du Bois-Reymond; si veda: Mecacci 2008, p. 5. La psicologia sperimentale wundtiana nasceva con presupposti e basi differenti rispetto alla psicologia empirica brentaniana; l'interesse per la spiegazione dell'esperienza cosciente e dei processi cognitivi coinvolti nelle varie facoltà mentali (attenzione, memoria ecc.) era condiviso, ma gli approcci non lo furono: d'altra parte la differente concezione del fatto psichico sulla quale Wundt e Brentano basarono il proprio lavoro non poteva che condurre all'emergere di due discipline differenti: Brentano, come s'è visto in precedenza, combatteva l'equiparazione, tipicamente positivista, tra fatti psichici e fatti naturali; Wundt al contrario concepiva il fatto mentale come un fatto fisico (seppur più complesso rispetto al semplice substrato fisiologico) e riteneva che il metodo sperimentale fosse l'unico adatto ad una seria analisi psicologica dell'individuo, quantomeno l'unico con la possibilità di conferire alla psicologia l'oggettività propria delle scienze naturali. Il lavoro di Wundt si basava rigorosamente sui presupposti introdotti da Fechner e, di conseguenza, la sua indagine psicologica si limitava all'esame di fenomeni come la sensazione e la percezione, i quali, oltre ad essere facilmente replicabili, garantivano al soggetto la possibilità di fornire più facilmente un resoconto quantitativo, basato sulle caratteristiche fisiche degli stimoli.

¹⁰⁹ Per un resoconto della vita di Titchener si veda: Boring 1927, pp. 489-496.

¹¹⁰ Per quanto riguarda il funzionalismo ancora ottocentesco, i *Principles of Psychology* di William James costituirono un punto di riferimento importante per tutti coloro che intendevano accostarsi alla psicologia in un modo diverso rispetto a quello introdotto dalla tradizione sperimentale tedesca; le trattazioni di James ricalcavano infatti, quantomeno nello stile, più le opere della tradizione brentaniana che non quelle schematiche e scolastiche tipicamente wundtiane. Il concetto base sul quale poi si fondava tutta l'opera jamesiana era quello di *mind* ("mente"), come un qualcosa di caratterizzato dal "pursuance of future ends", nonché dalla scelta dei "means of their attainment"; si veda: James 1950, p. 8. Dunque l'aspetto dei processi mentali a cui James dava priorità era il loro tendere ad uno scopo finalizzato all'adattamento all'ambiente; d'altra parte il processo mentale in sé era preso in esame secondo le dinamiche di un

essere considerato il manifesto dello strutturalismo, *The postulates of a structural psychology*, e nel corso dell'anno successivo, l'articolo *Structural and functional psychology*, in cui confrontava la propria impostazione con quella funzionalista. Già nell'articolo del 1898, facendo un parallelo tra psicologia e biologia, equiparò il proprio strutturalismo alla morfologia biologica (intesa come studio della struttura), e il funzionalismo di matrice jamesiana alla fisiologia biologica (intesa come studio delle funzioni). Ad una psicologia sperimentale che approfondiva prevalentemente i problemi relativi alla struttura della mente affiancava cioè una psicologia descrittiva dedicata soprattutto alla questione delle funzioni. Da una parte il compito dello psicologo sperimentale era quello di effettuare una

vivisection which (...) tries to discover, first of all, what is there (nella mente) and in what quantity, not what it is there for;¹¹¹

d'altra parte la psicologia funzionale considerava la mente “as the collective name for a system of functions of the psychophysical organism”.¹¹²

continuo cambiamento del pensiero, di “stream (...) of consciousness” (James 1950, p. 239.) e non in quanto insieme di elementi separabili. La posizione generale di James in riferimento alla psicologia era ben precisa: da una parte riteneva infondato il tentativo metafisico di ridurre i processi psichici a prodotti di entità come l'anima o l'io trascendentale, e si poneva quindi l'obiettivo di definire la psicologia in quanto scienza di fatti empirici; dall'altra, tuttavia, le sue analisi relative al flusso di coscienza o alla distinzione tra sé empirico, sociale e spirituale ricordavano proprio le nozioni e l'impostazione tipiche della fenomenologia. A prescindere dall'impostazione di James, seppur per molti versi ad essa concorde, il manifesto ufficiale del funzionalismo uscì nel 1907 con la pubblicazione, a firma di James R. Angell, dell'articolo *The Province of Functional Psychology*. Differentemente da quanto sarebbe accaduto nel giro di qualche anno con l'impostazione comportamentista, che rifiutò ogni legame della psicologia con la biologia, Angell, in accordo con James, rigettava l'idea di una mente astratta, avulsa dal contesto ambientale, e concepiva la psicologia soltanto in accordo con la visione biologica e darwiniana di un fondamento evolutivo delle funzioni della mente. Alla luce di questa concezione della psicologia in senso evolutivo, all'interno della prospettiva funzionalista emersero in modo particolare determinati temi di ricerca, come apprendimento, motivazione, differenze individuali e applicazioni della psicologia evolutiva al campo dell'educazione o alla psicologia animale.

¹¹¹ Titchener 1898, p. 450.

¹¹² *Ivi*, p. 451.

La psicologia strutturale titcheneriana si poneva dunque il compito di analizzare la mente umana attraverso la scomposizione dei suoi elementi (sensazioni, immagini e sentimenti), la descrizione delle leggi che ne governano la combinazione, e l'indagine riguardante i loro nessi con precise condizioni fisiologiche. Preliminare allo studio delle funzioni era perciò l'analisi della struttura, dell'organizzazione mentale; senza nessun tipo di connessione con le funzioni svolte in relazione a compiti, esigenze e competenze specifiche dei singoli individui, il modello strutturale concepiva quindi la mente come un'entità astratta derivante dallo studio di soggetti normali adulti.

In tutto ciò l'impostazione titcheneriana aveva assorbito molto di quella wundtiana, tuttavia il metodo adottato dallo psicologo anglo-americano fu quello introspettivo,¹¹³ che gli consentiva, contrariamente a quanto fatto da

¹¹³ Fu in realtà in generale che, nell'ambito della tradizione sperimentalista, l'utilizzo del metodo sperimentale rimase strettamente legato alla questione riguardante l'utilizzo dell'introspezione; quest'ultima veniva definita come la facoltà attraverso la quale l'individuo poteva esaminare i propri sentimenti e pensieri, nonché le proprie emozioni e le proprie facoltà. Wundt affrontò la questione in un saggio del 1888, *Selbstbeobachtung und innere Wahrnehmung*. I limiti dell'introspezione intesa come auto-osservazione personale gli erano ben chiari, d'altronde sulla base della sua impostazione gli stati psichici interni potevano essere analizzati solo se manipolati nel quadro di un esperimento psicologico, tramite cui poter riprodurre le stesse condizioni e poter controllare rigorosamente le variabili studiate. Il quadro degli esperimenti psicofisici era stato ben sistematizzato dagli *Elemente der Psychophysik* di Fechner, definito sulla base di elementi come la variazione dello stimolo o la registrazione delle sensazioni del soggetto, riferiti verbalmente da quest'ultimo mediante un processo di auto-osservazione (o percezione interna). Una sorta di *experimentelle Selbstbeobachtung* ("auto-osservazione sperimentale") che consentiva dunque agli sperimentatori (o quantomeno questo è ciò che loro credettero), di seguire il corso del percepire interno degli eventi esterni, senza l'influenza di fattori soggettivi e di immagini derivate dalla memoria. Nondimeno è interessante notare come all'interno della stessa psicologia sperimentale, almeno fino alla fine del primo decennio del Novecento, non vi fosse affatto unità di interpretazione nei confronti della pratica introspettiva; se da una parte Wundt persisteva nel metodo fechneriano, dall'altra c'era chi iniziava ad estendere lo schema dell'introspezione anche allo studio qualitativo dei fenomeni psichici, nonché ad introdurre nuove caratteristiche nell'indagine. In primo luogo venne progressivamente accettato l'uso della "retrospezione", cioè la memoria dei fatti esperiti retrospettivamente (uso rifiutato da Wundt a favore della percezione diretta); in secondo luogo i resoconti soggettivi

Wundt,¹¹⁴ di accentuare la dimensione elementistica delle proprie indagini, nonché di escludere quegli aspetti che permettevano di collegare la psicologia sensoriale ai processi superiori del pensiero.¹¹⁵ Questo empirismo accentuato motivò anche il rigetto titcheneriano della distinzione tra fisica e psicologia, che Wundt aveva effettuato sulla base del criterio dell'immediatezza

divennero una costante essenziale nelle ricerche di laboratorio, laddove invece Wundt li aveva considerati, quando non dannosi, mera fonte di informazioni aggiuntive. Soprattutto i resoconti soggettivi, basati su un'introspezione indotta sistematicamente e guidata dall'*Ausfrage* ("interrogazione") dello sperimentatore acquisirono sempre più rilevanza. L'orientamento verso la raccolta qualitativa di dati spostava cioè lo sperimentatore dalla posizione neutrale e passiva di presentatore e manipolatore di stimoli, a quella più attiva di partecipante all'indagine introspettiva; non solo, ma in molti casi lo sperimentatore non si limitava a partecipare, bensì si prestava egli stesso alla sperimentazione (non è un caso se in un articolo del 1907, *Über Ausfrageexperimente und über die Methoden zur Psychologie des Denkens*, Wundt criticò aspramente coloro che adottavano tali metodologie, definendole un ritorno al vecchio tipo di introspezione. L'articolo di Wundt fa riferimento alla cosiddetta "Psicologia del pensiero", *Psychologie des Denkens*, poiché l'intenso sviluppo dell'utilizzo dei resoconti oggettivi si ebbe soprattutto nelle ricerche condotte dalla scuola di Würzburg, tipicamente rivolte all'analisi del pensiero e della volontà).

¹¹⁴ Cruciale nello sviluppo del pensiero titcheneriano è l'idea della limitatezza della psicologia fisiologica: ciò che lo distinse maggiormente dal pensiero del mentore Wundt, fu la legittimità dell'introspezione in quanto metodo sperimentale valido al fine di ottenere risultati scientifici. Ciò non provocava, come sostenuto dallo psicologo tedesco, alcun tipo di ritorno all'antica psicologia filosofica o speculativa; bensì avrebbe condotto ad un ampliamento delle possibilità d'indagine della psicologia stessa, che lungi dall'arrestarsi all'analisi dello stimolo sensoriale, da quest'ultimo avrebbe preso spunto per indagare, proprio attraverso un'introspezione controllata, anche alcuni processi mentali più complessi come il pensiero o il sentimento. Il dato sensoriale avrebbe comunque rappresentato il fondamento dell'indagine psicologica; tuttavia la legittimazione del metodo introspettivo avrebbe consentito una maggiore penetrazione all'interno della coscienza. È d'altra parte chiaro come Titchener abbia riconosciuto la necessità del progresso della fisiologia per lo sviluppo della psicologia scientifica; quella fisiologia che, avendo a che fare con il dato sensoriale, consentiva di acquisire una dettagliata conoscenza degli organi interni e del modo in cui influiscono sulla vita dell'organismo, fondamentale nella misura in cui il tentativo psicologico era quello di ridurre i processi mentali ai loro concomitanti processi corporei. L'impianto partiva dunque ugualmente dalla sensazione, concepita classicamente come l'elementare processo di coscienza in collegamento con processi fisiologici, relativi ad organi del corpo ben precisi.

¹¹⁵ Mecacci 2008, p. 187.

dell'esperienza;¹¹⁶ per Titchener ciò che differenziava la psicologia dalla fisica non era tanto l'immediatezza o meno dell'esperienza analizzata, quanto piuttosto le procedure adottate dalle due discipline: in altre parole la scienza fisica, nello studiare il proprio oggetto d'esperienza, astraeva dall'individuo che costituisce il soggetto di quell'esperienza; la psicologia, d'altra parte, non poteva mai prescindere da quel soggetto stesso. In sostanza l'impostazione generale della psicologia titcheneriana era simile a quella wundtiana, tuttavia le sue procedure, in modo particolare l'utilizzo dell'introspezione,¹¹⁷ si differenziarono da quelle tipiche del laboratorio di Lipsia.

La psicologia titcheneriana nacque perciò con un triplice scopo: in primo luogo quello di suddividere l'esperienza mentale attuale nelle sue componenti più semplici; in secondo luogo quello di scoprire le leggi che governano la combinazione di quelle componenti stesse; infine quello di chiarire quali siano le condizioni fisiologiche alla loro base. Quest'ultimo passaggio è fondamentale: alla luce dell'assunto per cui "ogni processo mentale (risulta) connesso con processi fisiologici",¹¹⁸ Titchener sostenne infatti come il corpo possa influire sulla mente in vari modi, proponendo in pratica una concezione della conoscenza per cui sarebbe grazie all'attività dell'organo di senso che il corpo è in grado di ricevere impressioni dal mondo esterno e di produrre idee.

¹¹⁶ Secondo Wundt era cioè necessario porre le due discipline su due piani differenti, in quanto una, la psicologia, analizzava l'esperienza immediata, mentre l'altra, la fisica, analizzava l'esperienza mediata.

¹¹⁷ Il processo introspettivo è inteso da Titchener come "esame post mortem"; si veda: Titchener 1902, p. 30. In altre parole, come una disamina della propria coscienza, da parte dello psicologo, che non si basi sulla distinzione tra un io osservatore e una coscienza intesa come insieme di processi da osservare nel momento in cui accadono. Così concepito, il processo condurrebbe infatti ad un'alterazione dei dati da prendere in considerazione; darebbe cioè origine ad un nuovo gruppo di processi caratteristici di quella coscienza stessa che inizialmente doveva essere esaminata, per esempio, solo in riferimento ad un processo di sensazione. L'introspezione non ha dunque valore se provoca un cambiamento dei fatti che sono oggetto d'analisi; e il cambiamento può essere evitato solo analizzando il fatto nel momento in cui questo si sia appena concluso.

¹¹⁸ Titchener 1902, p. 14.

L'Empathy

Una deviazione cruciale rispetto alle idee del mentore Wundt, nel pensiero di Titchener, è rappresentata peraltro dall'introduzione, nelle indagini sperimentali, del pensiero in quanto elemento analizzabile.

Nel corso delle lezioni da lui tenute all'University of Illinois nel 1909, Titchener ridusse per la prima volta il pensiero a tendenza sensoriale o rappresentativa, ampliando così la gamma di processi mentali sondabili attraverso l'indagine psicologica.¹¹⁹

Le *Lectures on the Experimental Psychology of the Thought-Processes* (1909),¹²⁰ che rappresentarono la sistematizzazione di ciò che già era emerso

¹¹⁹ Il processo mentale, (idea, sentimento o emozione che sia), emerge sempre attraverso determinate variazioni del sistema nervoso, che ne costituiscono la condizione principale.

¹²⁰ Titchener era dell'idea per cui la conoscenza scientifica si fosse evoluta come un'unica entità in continua crescita, la cui storia sarebbe stata caratterizzata da diverse tipologie di sviluppo, tutte significative e allo stesso tempo differenti le une dalle altre: la scoperta brillante, l'audace teoria o la proposta scientifica che sembra emergere da sola per banale accumulazione dei fatti costituivano cioè, nella sua prospettiva, tratti diversi dello stesso progresso scientifico. Nelle *Lectures* in questione, dopo aver indicato la fisica e la biologia del primo decennio del Novecento come gli emblematici esempi delle diverse possibilità di progresso, Titchener sottolineò come anche la nuova psicologia sperimentale, sebbene meno matura e conosciuta, ne costituisse ormai un modello straordinario. A questo proposito, l'analisi titcheneriana relativa allo sviluppo della psicologia sperimentale aveva lo scopo di fornire al lettore una chiave interpretativa corretta per comprendere l'andamento generale che caratterizzava la scienza nella sua totalità; viene in particolar modo sottolineata l'evidente differenza tra l'ultimo decennio dell'Ottocento e il primo del Novecento: nel primo l'attenzione rimaneva concentrata principalmente sulle sensazioni e sugli stimoli, nel secondo aumentava sempre più il numero degli oggetti di studio ritenuti fondamentali in ambito psicologico, in primis memoria e associazione, poi relazioni affettive ed infine il pensiero. Tutto ciò accadeva mentre si manifestavano due processi fondamentali per la nuova psicologia: da una parte il metodo sperimentale iniziava ad essere applicato allo studio e alle indagini tipiche di ogni branca della scienza, dall'altra si alimentava il dibattito relativo al valore scientifico del metodo introspettivo: per quanto riguarda in modo particolare la psicologia di stampo titcheneriano, l'esperimento psicologico si caratterizzava sempre più come una sorta di introspezione controllata. Vero è che il metodo sperimentale restava centrale nell'ambito della nuova psicologia e che il pensiero, a partire dai primi anni del Novecento, emergeva come suo oggetto privilegiato di studio (si vedano ad esempio i lavori di Alfred Binet in Francia, di

nel corso delle lezioni suddette, accolsero per la prima volta anche la teoria titcheneriana dell'*empathy*. A quest'ultima lo psicologo non dedicò spazio eccessivo, né nell'opera appena citata, né in *A Beginner's Psychology* del 1915, tuttavia è certamente corretto affermare che le modalità con le quali affrontò la tematica furono del tutto originali.

Il fatto che negli Stati Uniti della prima metà del Novecento l'*empathy* sia stata oggetto di studio e di approfondimento soprattutto nel campo delle scienze umane, lo si deve in modo particolare al suo lavoro, che è risultato in questo senso decisivo e che costituisce un momento di svolta fondamentale nella storia del concetto. Escluso ogni rimando ad ambiti come l'estetica o la fenomenologia, lo psicologo anglo-americano coniò il termine *empathy* dal tedesco *Einfühlung*, facendo riferimento in modo particolare a Theodor Lipps,¹²¹ e tentò di attribuirvi una caratterizzazione del tutto psicologica, inaugurando una tendenza che ancora oggi continua a fornire innumerevoli spunti ed opportunità di approfondimento.

Nelle *Lectures* del 1909, l'*empathy* viene definita in modi differenti; in primo luogo Titchener la introduce nell'ambito della differenziazione tra “free kinesthetic images”, e “reinstatement of the original sensations”. Il criterio di distinzione viene individuato nelle caratteristiche del movimento, che quando

Karl Marbe in Germania, e di Robert Woodworth negli Stati Uniti); nondimeno, tutti coloro che tentarono di ricondurre i processi del pensiero sotto il controllo del metodo sperimentale, raggiunsero in seguito la conclusione secondo cui, laddove il tentativo fosse stato quello di analizzarli correttamente, il metodo sperimentale dovesse necessariamente essere affiancato dall'introspezione controllata. Si veda Titchener 1909.

¹²¹ Nondimeno, contrariamente a quanto emerso in Lipps, Titchener era restio all'utilizzo del concetto di associazione, legato secondo lui ad una psicologia antiquata che era solita ricondurre molti fatti mentali a diverse tipologie di leggi d'associazione: l'associazione per somiglianza, per contiguità, per causa ed effetto ecc. Queste ultime non sono d'altronde interpretate da Titchener in quanto leggi vere e proprie, ma come “sotto-forme di un tipo di associazione successiva – il corso delle idee.”; si veda: Titchener 1902, p. 153. Alla base della critica sta la presa di coscienza secondo cui poco si possa affermare riguardo la natura dell'idea in quanto totalità permanente, e riguardo l'associazione come insieme di idee che, in quanto “pezzi” di coscienza, erano originariamente congiunte insieme come totalità: “pochissimo si sa, in particolare, dei processi fisiologici che corrispondono ai processi mentali di associazione.”; si veda: Titchener 1902, pp. 153-54.

è attuale ed effettivo coinvolge più muscoli del necessario, e quando al contrario è ideale, risulta circoscritto ad un preciso gruppo di muscoli interessati (viene ad esempio citata la differenza tra effettivo cenno del capo e il cenno mentale che corrisponde al consenso dato ad un argomento). Nondimeno la differenza tra le due modalità d'esperienza non si riduce alla mera diversità di movimento muscolare, infatti la rappresentazione e la sensazione cinestetiche differiscono costitutivamente tanto quanto differiscono tra loro la rappresentazione e la sensazione visive.

Il legame tra le due tipologie di rappresentazione è dopotutto più profondo: Titchener afferma cioè come le rappresentazioni visive, in quanto veicoli di significato logico, possano effettivamente adempiere a questo ruolo solo nella misura in cui siano coadiuvate dalle rappresentazioni cinestetiche; ed è esattamente in questo senso che emerge il primo significato di empatia, descritta come quella facoltà che l'uomo possiede di rappresentarsi visivamente un determinato carattere, e contemporaneamente di fare un'esperienza "rappresentativa" dell'attivazione cinestetica dei muscoli corrispondenti a quella rappresentazione visiva stessa:

Not only do I see gravity and modesty and pride and courtesy and stateliness, but I feel or act them in the mind's muscles. This is, I suppose, a simple case of empathy, if we may coin that term as a rendering of *Einfühlung*.¹²²

In questo senso l'atto empatico emerge dall'intreccio tra la rappresentazione mentale e la rappresentazione cinestetica che ne deriva.

La seconda occasione in cui Titchener fa riferimento all'*empathy* è rappresentata dalla discussione relativa all'"Ausfragemethode", cioè "to that method of examination which Wundt condemns as a mere travesty of the experimental procedure".¹²³ L'analisi prende spunto dalla pubblicazione, da parte di Karl Bühler, dell'articolo *Tatsachen und Probleme zu einer*

¹²² Titchener 1909, p. 21.

¹²³ *Ivi*, p. 90.

Psychologie der Denkvorgänge (1907); la questione posta nell'articolo riguarda l'oggetto dell'esperienza nel momento in cui l'individuo pensa, ed il contesto è quello sperimentale in cui v'è interazione tra "experimenter" ed i suoi "observers".

La fase in cui è protagonista lo sperimentatore prevede che quest'ultimo legga agli osservatori alcuni aforismi o massime erudite idonee al loro temperamento e adatte allo scopo da raggiungere;¹²⁴ nel momento in cui lo stimolo è presentato,¹²⁵ viene attivato anche il cronometro; quando

¹²⁴ Gli aforismi sono posti sotto forma di domanda attraverso l'introduzione di una locuzione preliminare; si veda: Bühler 1907.

¹²⁵ Il ruolo generale dello stimolo nella psicologia titcheneriana si coglie nel momento in cui l'autore, sulla scia di quanto già affermato nei *First Principles* da Herbert Spencer, interpreta l'equilibrio della vita dell'organismo alla luce del conflitto tra le due forze opposte di crescita e decadenza; applicato alla sua impostazione psicologica, l'assunto non vuol dire altro se non che ad ogni impressione o ad ogni stimolo ricevuti dal corpo vivente corrisponde una tendenza ad alterare quell'equilibrio, in senso evolutivo o involutivo. Dunque "ogni stimolo, il quale produca un effetto speciale in un certo organo e nella corrispondente zona della corteccia cerebrale deve anche produrre un effetto generale sul sistema nervoso. Esso deve cooperare allo sviluppo della sostanza nervosa o alla sua dissoluzione."; si veda: Titchener 1902, pp. 72-73. Qualora lo stimolo produca processi corporei generali, non limitati cioè a determinati organi, i processi mentali corrispondenti che emergono si dicono stati affettivi; esistono solo due processi affettivi che danno origine agli stati affettivi: il processo evolutivo (anabolismo) e il processo involutivo (catabolismo). Il processo anabolico corrisponde allo stato affettivo di piacevolezza, il processo catabolico a quello di spiacevolezza. Una differenza importante tra sensazione e stato affettivo riguarda il fatto che la prima è pressoché indipendente dalle variazioni individuali, è in sostanza una proprietà che, essendo legata ad un processo fisiologico determinato a sua volta da un organo corporeo, viene percepita egualmente dalla maggior parte degli individui. Al contrario l'affezione è il "processo mentale cosciente derivante dai modi di ricevere un'impressione particolare"; si veda: Titchener 1902, p. 74; è cioè un elemento soggettivo e coestensivo alla coscienza. Anche in ordine allo stato affettivo vale la regola del "post mortem"; ovvero si deve prestare attenzione allo stimolo una volta esaurito; e, sempre relativamente allo stato affettivo, vale pure il precetto per cui l'alterazione generale del sistema nervoso che ne costituisce per così dire l'essenza debba produrre ben determinati effetti fisiologici. Le tendenze corporali sono dunque, generalmente e a prescindere dal processo mentale considerato, investite di un ruolo chiave nell'ottica dell'analisi psicologica: "esse segnano, per dir così, i sentieri per i quali i processi mentali, in generale, devono procedere."; si veda: Titchener 1902, p. 87. E pur essendo quelle tendenze fenomeni appartenenti al dominio esclusivo della fisiologia e della biologia, nondimeno, determinando la natura del sistema nervoso (ed essendo la natura di quest'ultimo alla base del corso dei processi mentali), sono proprio quelle a

l'osservatore risponde, il cronometro viene fermato. Solo una volta data la risposta, l'osservatore può presentare una descrizione, il più accurata possibile, dell'esperienza avuta durante il periodo di sperimentazione.

In questo processo, Bühler aveva affidato un ruolo chiave sia al comportamento dello sperimentatore, sia allo spessore introspettivo dell'osservatore, affermando come il primo debba essere

in full sympathy with his observers; he must think, by empathy, as they think, understand as they understand, speak in their language;¹²⁶

d'altra parte "the observers themselves must be picked"¹²⁷. Dunque, riproponendo la concezione di Bühler riguardante il rapporto sperimentatore-osservatori, Titchener presenta in questo passo un caso concreto di empatia nel rapporto interpersonale; e sebbene non specifichi sul momento quali siano le modalità effettive attraverso cui lo sperimentatore debba pensare "by empathy, as they think, understand as they understand", è possibile comunque dedurle analizzando la terza occorrenza del termine empatia.

Nella parte finale del testo, Titchener pone infatti una domanda fondamentale: "And what of the feelings of relation?". Emerge cioè il quesito relativo alla natura del sentimento come sentimento di relazione e, di conseguenza,

rappresentare le condizioni fondamentali della costituzione mentale e dunque a garantire la possibilità di distinguere tra coscienze differenti. Ancora nel caso di percezione e rappresentazione, processi complessi derivanti dalla combinazione di differenti sensazioni provenienti da differenti campi sensoriali, il loro funzionamento viene sostanzialmente ricondotto ad una ragione biologica; in questo senso la rappresentazione costituisce "il processo cosciente rappresentativo di un singolo oggetto o processo del mondo esterno. È (cioè) un complesso di processi mentali elementari i quali, integrandosi, corrispondono ai vari aspetti e alle varie fasi di un oggetto o di un processo fisico. L'oggetto e il processo ci sono richiamati in diversi modi dai differenti canali sensoriali; e ciascuna specie di richiamo figura nella rappresentazione. La ragione della sua individualità, della sua coerenza, è perciò una ragione biologica. Ciò che l'organismo trova insieme nel mondo in cui vive, rimane insieme nella percezione e nella rappresentazione."; si veda: Titchener 1902, p. 136. Di nuovo dunque la biologia e la fisiologia stanno alla base del processo mentale.

¹²⁶ Titchener 1909, p. 91.

¹²⁷ *Ibidem*.

l'indagine relativa a "what do we experience when we have a feeling of relation"¹²⁸. Sulla scia di quanto già affermato nell'analisi della prima occorrenza di empatia, Titchener sostiene in questo caso che il sentimento di relazione sia dovuto alla combinazione di un'immagine mentale, (la rappresentazione visiva), che si crea nella coscienza in quanto portatrice di significato, e di un'attitudine empatica, alla cui base sta quella combinazione tra rappresentazione visiva e cinestetica di cui s'è detto prima; in questo senso il sentimento di relazione, nell'esperienza interna di ciascuno, prende la stessa forma di quella che in precedenza era stata definita come empatia. Non è d'altra parte un caso se Titchener, relativamente a tutti i sentimenti di relazione, sostiene che quelli assumono "the form (...) of motor empathy"¹²⁹, ovvero un'attitudine empatica grazie alla quale l'individuo sia in grado di provare ed esperire il sentimento in questione.

Come nel caso di tutti i sentimenti, nell'impostazione psicologica di Titchener, anche il sentimento di relazione è cioè ricondotto ad una base cinestetica e sensoriale (nel senso di riducibile ad un insieme di sensazioni); così facendo lo psicologo, da un lato si uniformò al pensiero di coloro che avevano ricondotto gli elementi relazionali della coscienza ad un'origine cinestetica (sulla base della presunta originarietà di quegli elementi stessi in quanto attitudini motorie),¹³⁰ dall'altro sostenne al contrario la possibilità di analizzarli e ridurli ulteriormente, affermandone così la completezza psicologica. In sostanza la teoria di Titchener può essere interpretata come il primo passo verso la riduzione ad una base fisiologica dell'attitudine empatica, che sarebbe giunta a compimento quasi un secolo più tardi con la

¹²⁸ *Ivi*, p. 185.

¹²⁹ *Ibidem*.

¹³⁰ Più precisamente il riferimento di Titchener è diretto all'articolo di Margaret F. Washburn del 1906, *The Term "Feeling"*, in cui l'autrice, contrariamente a quanto fatto dallo psicologo inglese, definisce il sentimento in generale come parte non analizzabile dell'esperienza, non risolvibile dunque, introspettivamente, in componenti differenti. Si veda: Washburn 1906, pp. 62-63.

scoperta dei neuroni specchio: quando nella seconda occorrenza di empatia lo psicologo fa riferimento al dovere dello sperimentatore di pensare, “by empathy”, alla stregua dell’osservatore, non fa altro infatti che ridurre la capacità di relazionarsi agli altri e di immedesimarsi in loro, alla “motor empathy”, l’attitudine mentale che, basata sulla combinazione di rappresentazioni visive e cinestetiche, muove a tutti gli effetti in una determinata direzione. Le rappresentazioni cinestetiche dunque, sebbene non si traducano in un movimento concreto, sono alla base dell’empatia, la quale in quanto immedesimazione può sostanzialmente essere concepita come trasposizione o movimento mentale da una prospettiva ad un’altra.

Come sostenuto da Lauren Wispé, Titchener, prendendo in prestito da Lipps il concetto di *Einfühlung*, spostò semplicemente l’accento dagli atti interni al contenuto,¹³¹ basandosi sulla convinzione per cui non fosse possibile per l’individuo conoscere qualcosa riguardo la coscienza altrui tramite il solo collegamento analogico tra i propri processi mentali e quelli degli altri; quando Titchener fece riferimento ai “mind’s muscles”, e alle rappresentazioni cinestetico-visive che ne rappresentano i correlati, delineò in sostanza le caratteristiche di un’attitudine empatica come imitazione interna in grado di mettere in contatto tra loro gli individui.

Nel momento in cui si prenda in considerazione l’opera di Titchener pubblicata nel 1915, *Beginner’s Psychology*, emergono ancor più chiaramente il ruolo e l’importanza attribuiti all’*empathy*:

We have a natural tendency to feel ourselves into what we perceive or imagine. As we read about the forest, we may, as it were, become the explorer; we feel for ourselves the gloom, the silence, the humidity, the oppression, the sense of lurking danger; everything is strange, but it is to us that strange experience has come. (...) This tendency to feel oneself into a

¹³¹ Wispé 1990, p. 22.

situation is called EMPATHY; - on the analogy of sympathy, which is feeling together with another.¹³²

In questo caso l'empatia viene definita come la tendenza dell'individuo a "sentirsi dentro" ad una situazione; mentre, in modo sostanzialmente complementare, la *sympathy* viene definita, "on analogy", come il "sentire insieme con" un altro individuo. Da una parte può dunque sembrare che l'empatia e la simpatia titcheneriane rappresentino i due lati di un'unica medaglia, con la prima adibita all'immedesimazione in determinate situazioni e la seconda necessaria ad una sorta di "co-sentire" relativo al rapporto con altri individui; dall'altra, tuttavia, può essere sottolineata una sorta di priorità fondante della prima sulla seconda: l'*empathy* è infatti descritta come la tendenza "to feel ourselves into what we perceive or imagine", dunque una sorta di predisposizione a comportarsi in un certo modo, indipendentemente dagli oggetti della percezione o dell'immaginazione. La *sympathy*, diversamente, è definita come l'atto stesso del "feeling together with another", difficilmente interpretabile se non sulla base della tendenza empatica. Ancora Wispé afferma giustamente come i due termini non possano essere concepiti in maniera complementare l'uno all'altro: da un lato sta la *sympathy*, riferita alla salda consapevolezza del dolore altrui come di un qualcosa che è necessario lenire; dall'altro sta l'*empathy*, riferita al tentativo, da parte di un sé autocosciente, di capire le esperienze soggettive degli altri individui.¹³³

È un fatto attestato che Titchener sia stato il primo psicologo a sistematizzare il metodo introspettivo e, allo stesso tempo, il primo psicologo a ridurre l'empatia ad una serie di rappresentazioni cinestetiche analizzabili sperimentalmente, nonché riconducibili a loro volta ad un sostrato di sensazioni indagabili fisiologicamente; dunque, nonostante le controversie

¹³² Titchener 1916, p. 198.

¹³³ Wispé 1986, pp. 314-321.

che si accesero in relazione al suo utilizzo, l'attenzione rivolta al metodo introspettivo stesso ebbe probabilmente ripercussioni importanti sia sullo sviluppo della concezione del sé, sia sull'approfondimento psicologico della nozione di empatia.

Il fatto di non volersi più affidare alla *sympathy* di illuministica memoria, e la volontà di prendere le distanze dalle implicazioni estetico-filosofiche che avevano caratterizzato il concetto di *Einfühlung* tra la fine dell'Ottocento e l'inizio del Novecento, rende forse evidente la necessità, avvertita in prima istanza da Titchener, di introdurre un concetto nuovo al fine di esprimere correttamente le nuove consapevolezze riguardanti sia l'identità personale, sia la stretta dipendenza che intercorre tra quest'ultima e una più consapevole coscienza empatica.

L'empatia in Karl Jaspers

Più o meno contemporaneamente all'analisi titcheneriana, Karl Jaspers pubblicava la propria opera maggiore, l'*Allgemeine Psychopathologie*, il cui legame con la questione dell'empatia è stato riscoperto solo recentemente, una volta sperimentata la fecondità dell'intreccio tra empatia e psicopatologia. L'*Allgemeine Psychopathologie* rappresenta l'opera fondante della psicopatologia come disciplina scientifica autonoma, ed il suo nucleo teorico fondamentale è costituito dal concetto di *Verstehen*, un "comprendere" diverso dal semplice spiegare, e quanto mai attuale dopo le recenti scoperte neurofisiologiche, in base alle quali l'empatia si è ritrovata al centro di un dibattito scientifico piuttosto complesso.

Il *Verstehen* jaspersiano deve essere collocato all'interno dell'idea, più generale, secondo cui non possa esserci nessuna prospettiva metodologica in grado di dare una conoscenza completa e sistematica della specie "uomo".

Sulla base di questo assunto Jaspers, prendendo in considerazione anche ambiti di studio specifici, affida ad ognuno un certo grado, limitato, di legittimità: in questo senso la psicopatologia avrebbe il suo ambito di legittimità solo nello studio di alcuni fenomeni umani, l'accadere psichico reale e patologico.¹³⁴ Ed il “comprendere”, a sua volta, non potrebbe rappresentare l'unico approccio utile alla conoscenza di tutto ciò che di importante vi è in psicopatologia, bensì costituisce soltanto uno dei metodi della conoscenza psicopatologica. All'interno di questo pluralismo, la spiegazione causale e la comprensione delle motivazioni si innestano in due diverse prospettive metodologiche, ambedue scientificamente valide, ma ognuna con il proprio campo d'applicazione.

Le due prospettive sono rappresentate dalle scienze della natura e dalle scienze dello spirito. Le prime spiegano i fenomeni andando a ritroso lungo la catena deterministica che lega cause ed effetti, sulla base di una spiegazione causale legittima, che peraltro al contrario del “comprendere” può essere applicata a qualsiasi fenomeno; resta tuttavia il problema fondamentale per il quale quest'applicazione non garantirebbe una categorizzazione adeguata di ciò che avviene a livello psichico; anzi, l'autore si spinge oltre affermando come non possa esistere psicologia laddove non esista anche una prospettiva che consenta di non ridurre meramente al soma i concetti psicologici.

In altre parole, un progetto radicalmente riduzionista può senza dubbio essere legittimo, tuttavia il riduzionista coerente dovrebbe allora smettere, secondo Jaspers, di riferirsi allo psichico in generale e di dedicarsi alla psicopatologia, per limitarsi piuttosto al mero processo cerebrale. Proprio in questo senso il piano del *Verstehen* diventa cruciale:

¹³⁴ Si veda: Jaspers 2004b, pp. 81-126.

Mentre nelle scienze naturali si può rimanere nell'ambito delle relazioni causali, in psicologia la conoscenza trova il suo soddisfacimento anche nel cogliere una serie tutta diversa di relazioni (quelle comprensibili).¹³⁵

Il *Verstehen* indica cioè una sorta di visione intuitiva dello spirito, un atteggiamento radicalmente diverso da parte del ricercatore, una “comprensione” intesa come trasposizione interiore negli altri, come immedesimazione.

Per cogliere correttamente le sfumature del concetto di *Verstehen* è d'altra parte necessario analizzare la distinzione jaspersiana tra comprendere statico e comprendere genetico: il primo si basa su un’“osservazione dal di dentro”; il terapeuta dovrebbe in altre parole rappresentarsi in modo vivo ciò che avviene nel malato, il suo vissuto, le modalità attraverso cui si è modificata la sua coscienza. E farlo tramite un atto di immedesimazione intuitiva che costituisce il fondamento essenziale dell'operare dello psicopatologo; quest'ultimo deve cioè partire dalla descrizione dei singoli fenomeni dell'esperienza vissuta del paziente, possibile grazie al ricorso al metodo fenomenologico, e in seguito, attraverso l'*Einfühlen* e l'*Hineinversetzen* (“trasposizione interiore”), provare a rivivere in prima persona quell'esperienza stessa. Questa immedesimazione intuitiva consente al terapeuta di compiere un'osservazione indifferente, e allo stesso tempo di comprendere con partecipazione; in altre parole, di vivere un'auto-trasformazione simile a quella del paziente, pur non rimanendo coinvolto. Il comprendere statico riguarda dunque la capacità di “presentificarsi” ciò che l'altro prova in un determinato momento, ed è dunque relativo alla possibilità di concepire pienamente i singoli fenomeni presenti nella coscienza dell'interlocutore di turno; d'altra parte il comprendere genetico opera

¹³⁵ Si veda Jaspers 1964, p. 328.

mettendo in relazione tra loro i fenomeni mentali, chiarendo come essi sorgano, dall'interno, gli uni dagli altri e “tramite un rapporto di senso”.¹³⁶

Il rapporto con la fenomenologia è perciò abbastanza presente nella concezione jaspersiana: il primo approccio alla psicopatologia spetta infatti proprio al metodo fenomenologico, che fornisce una serie di frammenti del vissuto psichico reale e presenta al soggetto singole qualità e singoli stati; solo in seguito avviene la comprensione dinamica, “genetica”, in base alla quale si coglie il derivare degli stati psichici gli uni dagli altri. È peraltro necessario sottolineare come nel comprendere derivato dall'immedesimazione interiore non vi sia alcuna traccia della percezione sensibile; i singoli vissuti presenti nella coscienza

non possono esser visti con gli organi di senso, ma possono essere colti solo attraverso l'immedesimazione nella psiche dell'altro, attraverso l'empatia, essi possono essere portati alla visione interiore solo grazie all'esperienza vissuta comune (*Miterleben*).¹³⁷

Jaspers accorda perciò alla “presentificazione interiore” un carattere particolare, che consente all'individuo di accedere immediatamente e direttamente, senza l'ausilio di costruzioni teoriche, alla coscienza altrui.¹³⁸

Per l'autore dunque la comprensione può essere oggettiva, in tal caso non riferita allo psichico poiché non prevede la comprensione degli individui, o “affettiva” (*einfühlendes*):

Se però comprendiamo i contenuti di pensiero come scaturiti dagli stati d'animo, dai desideri, dai timori di colui che pensa, allora li comprendiamo solo in modo propriamente psicologico o empatico. Se il comprendere razionale conduce sempre solo all'osservazione che il contenuto di una mente è una connessione razionale interamente comprensibile senza la psicologia, il comprendere empatico ci conduce all'interno delle stesse connessioni

¹³⁶ Si veda: Cantillo 2001.

¹³⁷ Si veda: Jaspers 2004a, pp. 27-28.

¹³⁸ D'altra parte, il fatto che l'autore non ritenga questa modalità d'accesso bisognosa di alcun tipo di giustificazione, pone la teoria della “presentificazione interiore” all'interno di un modello cartesiano del rapporto corpo-mente, in base al quale l'accesso ai contenuti psichici altrui sarebbe garantito in modo arbitrario.

psichiche. Se il comprendere razionale è solo uno strumento di supporto della psicologia, il comprendere empatico conduce invece alla stessa psicologia.¹³⁹

Nell'affrontare la tematica dell'empatia Jaspers ha utilizzato il criterio della giusta distanza: lo psicopatologo dovrebbe cioè, seppur in una situazione di forte coinvolgimento emotivo, mantenere quel sufficiente distacco che gli consente di controllare la propria condotta; empatia e obiettività devono in sostanza rappresentare due elementi complementari, entrambi necessari. È proprio in relazione al *Verstehen* che sono state sollevate molte critiche alla teoria di Jaspers: da una parte, infatti, la natura della spiegazione causale sarebbe, secondo gli oppositori, illimitata (è cioè teoricamente possibile trovare una relazione causa-effetto in riferimento a qualsiasi ordine di fenomeni), dall'altra, il "comprendere" jaspersiano, in modo particolare in ambito psicopatologico, incontrerebbe alcuni limiti.

La critica si basa sull'idea secondo cui lo psichico emerga negli individui come un qualcosa di nuovo, con modalità difficilmente comprensibili; dunque, anche laddove sia possibile comprendere l'andamento "normale" o le sue varianti patologiche, (comprendere dunque l'aggressività in conseguenza di un'offesa, o l'anormale intensità di quella stessa reazione), è più improbabile che si verifichi la comprensione di tutta una serie di "salti" formali nella genesi di diversi fenomeni psicopatologici (è ad esempio famosa la caratterizzazione, da parte dello stesso Jaspers, dell'incomprensibilità del delirio.) Ciononostante è un fatto che Jaspers, seppur riconoscendo l'incomprensibilità di determinati fenomeni, compresi alcuni relativi all'andamento psichico "normale", non abbia rinunciato a fornire quei fenomeni stessi di un significato. Ha certamente riconosciuto l'impossibilità, per il terapeuta, sia di "presentificarsi" un determinato stato mentale, sia di ricostruire in sé stesso il nesso motivazionale che rende comprensibile, per esempio, il passaggio dall'angoscia dello stato predelirante all'ingresso nel

¹³⁹ Jaspers 2004b, pp. 117-118.

delirio, il tutto senza presupporre appunto un “salto” che spezzi la continuità. E in questo senso si è sostenuto che il riconoscimento di questo limite da parte di Jaspers sia equivalso alla rinuncia a qualsiasi velleità terapeutica; d'altra parte è però possibile sostenere che abbia semplicemente significato la presa di coscienza di una difficoltà, per superare la quale Jaspers ha infatti proposto due soluzioni: la soluzione naturalistica, per cui lo psichico incomprensibile potrebbe essere ridotto a elemento da correlare, come effetto, ad una supposta causa somatica; o il passaggio dal comprendere all'interpretare, che, sebbene alla base dell'agire psicoanalitico fortemente criticato da Jaspers, quantomeno consentirebbe di far leva sull'inconscio per spiegare l'incomprensibile.

D'altra parte l'interpretazione, concepita non come modalità per bypassare l'incomprensibile, può essere allo stesso tempo intesa come un elemento intrinseco allo stesso comprendere jaspersiano. Il “comprendere” psicopatologico cioè, sebbene basato sulla “presentificazione” dei vissuti, a sua volta derivata da un'immedesimazione intuitiva ed immediata, prevede una sorta di iniziale complementarità con l'interpretare:

Parliamo di comprendere nella misura in cui ciò che viene compreso trova la sua piena espressione attraverso movimenti, espressioni, esternazioni linguistiche, azioni. Parliamo di interpretare quando servono solo punti di appoggio esigui per supportare di una certa probabilità le connessioni già altrimenti comprese nel caso precedente.¹⁴⁰

La differenza viene in sostanza fatta dalla quantità degli indici che sostengono la presentificazione: l'interpretazione sopraggiunge qualora ci sia bisogno di riempire le lacune dovute a punti di appoggio esigui. Nella versione finale della *Psicopatologia Generale*, pur mantenendo fermo che la comprensione si basa sui suddetti punti di appoggio, Jaspers aggiunge che

¹⁴⁰ Jaspers 2004b, p. 119.

questa oggettività resta però sempre incompleta. Ogni comprensione di singoli processi reali rimane perciò sempre, più o meno una interpretazione.¹⁴¹

Un'affermazione che consente, forse, di riportare l'“interpretazione” in seno alla teoria jaspersiana della comprensione empatica.

La teoria del *Verstehen* di Jaspers risulta cruciale poiché sottolinea, forse per la prima volta,¹⁴² l'importanza di un “comprendere empatico” nel rapporto tra paziente e terapeuta ed inaugura tutta la serie di indagini novecentesche, (effettuate in modo particolare in ambito psicoanalitico), che proprio sulle modalità attraverso cui l'empatia emerge in quel rapporto si sono concentrate.

L'empatia in psicoanalisi: da Freud agli anni Novanta

L'accenno al ruolo dell'“interpretazione” nell'ambito della psicopatologia jaspersiana consente di descrivere le modalità attraverso cui la questione empatia è sorta e si è sviluppata all'interno della psicoanalisi, a partire dalle prime formulazioni di Sigmund Freud, fino ad arrivare alle ultime acquisizioni della psicoanalisi di fine Novecento.

Freud propose, all'interno della sua teoria psicoanalitica, un'indagine del fenomeno empatico, che seppur non particolarmente approfondita, fu cruciale poiché rappresentò il fondamento a partire dal quale la psicoanalisi novecentesca utilizzò l'empatia, attribuendole un ruolo definitivamente essenziale nella disamina dei fenomeni psicologici sottesi alle dimensioni dell'identità personale e dell'intersoggettività.

Nel saggio del 1905, *Il motto di spirito e il suo rapporto con l'inconscio*, Freud mutuò per la prima volta il concetto di empatia dalla teoria sul comico

¹⁴¹ Jaspers 1964, p. 329.

¹⁴² Anche Elmer E. Southard, nello stesso periodo, ha teorizzato l'importanza dell'empatia nel rapporto tra medico e paziente, nonché dell'empatia in quanto criterio di differenziazione tra i diversi disagi mentali. Si veda ad esempio: Southard 1918.

di Lipps: l'*Einfühlung* viene in questo caso definita come quel processo che permette agli individui di immedesimarsi nella situazione di un altro individuo, consciamente o inconsciamente.¹⁴³ Nel 1913 utilizzò il termine *Einfühlung* in alcuni passaggi di *Inizio del trattamento*, fornendo, da una parte, il consiglio di mantenere ben salda la consapevolezza di dover facilitare, tramite empatia, l'ulteriore sviluppo dell'analizzando; dall'altra una definizione di empatia come ciò che consente l'instaurarsi del transfert positivo e l'accesso all'interpretazione.¹⁴⁴

È tuttavia in *Massenpsychologie und Ich-Analyse* del 1921 che Freud introduce in maniera più chiara la sua idea di *Einfühlung*:

Eine andere Ahnung kann uns sagen, dass wir weit davon entfernt sind, das Problem der Identifizierung erschöpft zu haben, dass wir vor dem Vorgang stehen, den die Psychologie Einfühlung heißt.¹⁴⁵

Ancora:

Von der Identifizierung führt ein Weg über die Nachahmung zur Einfühlung, d. h. zum Verständnis des Mechanismus, durch den uns überhaupt eine Stellungnahme zu einem anderen Seelenleben ermöglicht wird.¹⁴⁶

L'*Einfühlung* emerge dunque nel momento in cui Freud tratta dell'identificazione, e quest'ultima viene definita proprio alla luce di quella: per la psicoanalisi freudiana l'identificazione rappresenta cioè la manifestazione primaria di un legame emotivo durevole con l'altro individuo; il processo che conduce il soggetto ad assumere su di sé le caratteristiche dell'oggetto. Nel corso dell'identificazione il soggetto percepirebbe quindi una analogia significativa con l'oggetto; ed è su tale percezione fondante che può nascere concretamente il processo dell'*Einfühlung*; d'altra parte la percezione dell'analogia, e dunque l'identificazione che su quella si fonda,

¹⁴³ Si veda: Freud 1972.

¹⁴⁴ Si veda: Freud 1975, pp. 333-52.

¹⁴⁵ Freud 1921, p. 72.

¹⁴⁶ *Ivi*, p. 77.

sono riferite ad un aspetto particolare e preciso dell'oggetto. E quanto più è rilevante l'aspetto in questione, tanto più riuscita potrà essere l'identificazione.

I precisi riferimenti di Freud all'*Einfühlung* sono effettivamente poco numerosi, tuttavia l'associazione da lui effettuata tra quella e l'*Identifizierung* (l'“identificazione” appunto) conferma come quello empatico fosse un processo tenuto fortemente in considerazione dall'autore, in modo particolare nell'ottica di chiarire come sorgano psicologicamente le relazioni tra individui. Stando all'interpretazione di Wolf, Freud avrebbe rivolto poco interesse alla tematica dell'empatia poiché la considerò particolarmente intrecciata, e di conseguenza compromessa, dalla filosofia materialistica a lui contemporanea, che accettava dati misurabili e verificabili tramite il modello delle scienze fisiche e fisiologiche. Al contrario, è innegabile che Freud abbia considerato i dati analitici come ottenibili in gran parte tramite l'introspezione,¹⁴⁷ ed è sostanzialmente corretto affermare come egli, pur insistendo sull'importanza della comprensione empatica per la conoscenza della vita psichica altrui, non abbia tuttavia mai spiegato chiaramente quale fosse l'origine o la natura del fenomeno empatico. Allo stesso tempo, tuttavia, sono emerse anche altre interpretazioni dell'opera freudiana secondo le quali Freud avrebbe utilizzato il termine empatia più di quanto possa sembrare a giudicare dalle traduzioni, specialmente in inglese, delle sue opere; nella stessa edizione italiana Boringhieri *Einfühlung* non viene mai reso con empatia, bensì con immedesimazione; né, tantomeno, *einfühlen* viene mai reso con “empatizzare”.¹⁴⁸

È forse corretto affermare come nessuna delle due posizioni debba necessariamente escludere l'altra; da un lato è vero che l'empatia, a prescindere dalle diverse traduzioni del termine *Einfühlung*, abbia

¹⁴⁷ Si veda Wolf 1983.

¹⁴⁸ Si veda ad esempio: Shaughnessy 1995.

rappresentato un elemento sicuramente importante nella teoria freudiana, dall'altro è altrettanto chiaro come l'empatia stessa abbia costituito in Freud un prerequisito dell'interpretazione, quest'ultima sì vero e proprio fattore decisivo della terapia.

Fu piuttosto a partire dagli anni Trenta, in concomitanza con l'emergere di una concezione del cambiamento in contrasto con quella freudiana,¹⁴⁹ che si posero definitivamente le basi teoriche necessarie al fine di poter considerare l'empatia come fenomeno primario all'interno della pratica terapeutica psicologica. Dapprima Sándor Ferenczi, poi autori più tardi come Michael Balint e Donald W. Winnicott, fondarono infatti la propria idea di cambiamento su una concezione di esperienza in quanto relazione diversa dal passato, una relazione che eserciterebbe un'azione correttiva,¹⁵⁰ e che si baserebbe sul ruolo decisivo dell'approccio empatico.

In modo particolare Ferenczi, affrontando alcuni problemi di tecnica psicoanalitica nel saggio *L'elasticità della tecnica psicoanalitica*, ha fornito una serie di osservazioni cliniche e consigli tecnici che si possono riassumere nella necessità che l'analista raggiunga l'*Einfühlung*, intesa come capacità di "sentire dentro", di immedesimarsi con il paziente. Ferenczi evoca cioè una sorta di "tatto psicologico", che poi non è altro se non la capacità di *Einfühlung*, che consente all'analista di comprendere, da una parte, i tempi e le modalità corrette attraverso cui comunicare al paziente determinate informazioni, dall'altra se il materiale fornito dal paziente sia sufficiente da trarne conclusioni precise. O ancora,

¹⁴⁹ In Freud prevaleva l'idea che il cambiamento derivi da una presa di coscienza ottenuta appunto attraverso l'interpretazione.

¹⁵⁰ In questo senso, durante la piena maturazione, verso gli anni Cinquanta, di questa tendenza, Franz G. Alexander coniò l'espressione, destinata a diventare famosa, di "esperienza emotiva correttiva", per designare un meccanismo che, diversamente dall'"insight" (recupero del ricordo dell'evento traumatico), concepito da Freud come nucleo del cambiamento, si fonderebbe su una concreta esperienza che il paziente fa nel rapporto con l'analista. Si veda: Alexander 1980.

in quale forma si debba eventualmente porgere la comunicazione, come si debba reagire ad una reazione inattesa o stupefacente del paziente, quando sia consigliabile tacere e attendere altre associazioni e quando invece il silenzio costituisca un inutile tormento per il paziente e così via.¹⁵¹

D'altra parte la necessità dell'empatia all'interno della pratica psicoanalitica viene confermata in una lettera che Ferenczi scrisse a Freud nel Gennaio 1928, nella quale viene sottolineato come l'utilizzo del concetto di *Einfühlung* non conduca necessariamente ad un eccesso di arbitrarietà dovuto al fattore soggettivo, bensì ponga semplicemente l'accento sulla necessità, da parte dell'analista, di mettersi nei panni del paziente e di "immergersi" in ciò che quest'ultimo prova.

Leggermente anteriore rispetto all'opera di Ferenczi è l'importante approfondimento della questione empatia effettuato da Helen Deutsch, secondo cui il contenuto psichico del paziente, proveniente dal suo inconscio, può trasformarsi in esperienza interna dell'analista, e solo in seguito essere riconosciuto come appartenente al mondo esterno tramite l'operazione intellettuale. Il processo in questione sarebbe basato sull'identificazione dell'analista con il paziente, una sperimentazione dell'oggetto garantita da una sorta di empatia intuitiva; identificazione ricondotta peraltro alla similarità dell'azione del processo evolutivo sulla struttura psichica di analista e paziente, e dunque basata sull'idea per cui l'inconscio di entrambi contenga desideri ed impulsi infantili speculari.¹⁵²

Importante anche la posizione di Heinz Hartmann, che nell'articolo del 1927 *Comprendere e spiegare*, afferma come la maggior parte delle connessioni di senso la cui conoscenza è dovuta alla psicoanalisi sia senza dubbio geneticamente comprensibile attraverso il "riviverle" empaticamente. Il suo obiettivo, nonché quello della psicoanalisi in generale, non sarebbe

¹⁵¹ Ferenczi 1974, p. 306.

¹⁵² Si veda: Deutsch 1953.

rappresentato tanto dalla comprensione dello psichico, quanto piuttosto dalla sua spiegazione causale. Facendo riferimento alla distinzione diltheyana tra scienze naturali e scienze dello spirito, regolate rispettivamente dalla legge di causalità e da quella di motivazione, non riconducibile alla processualità deterministica, Hartmann critica la sopravvalutazione della pura descrizione ascritta da Dilthey alla psicologia, e, posto che esista un metodo basato sull'empatia, si chiede in cosa consistano i criteri di validità di tale metodo. In primo luogo accerta l'impossibilità di riscontrare quei criteri nell'esperienza empatica stessa sulla base di due motivi: da un lato poiché l'esperienza empatica non è altro che un modo per rapportarsi agli elementi psichici dell'altro come ad un dato, e non si può parlare di conoscenza fino al momento in cui non venga instaurata una relazione per via concettuale; dall'altro poiché il valore dell'empatia per la conoscenza della vita psichica può variare considerevolmente. In seguito, sulla base di ciò, Hartmann giunge alla conclusione per cui, sebbene nessuna psicologia della vita psichica superiore possa fare a meno della comprensione empatica, quest'ultima debba essere utilizzata solo dopo averne accertato limiti ed affidabilità. E solo il metodo induttivo della psicoanalisi, adottato in tutte le scienze naturali, può svelare i limiti della comprensione empatica.

Quest'ultima in sostanza è servita ad Hartmann, ancora abbastanza freudianamente, alla costruzione di una teoria psicologica corretta, piuttosto che alla comprensione del paziente. In lui l'empatia, mezzo di conoscenza tipico del processo primario, porta a consapevolezza soltanto se coadiuvata dalle modalità del processo secondario, come l'interpretazione.¹⁵³

Seppur giungendo a conclusioni più drastiche, si pone sostanzialmente sulla stessa linea d'onda Thomas Reik durante gli anni Trenta, sostenendo come l'empatia rappresenti un processo di partecipazione inconscia ad un'emozione: l'analista sperimenterebbe cioè, durante il processo empatico,

¹⁵³ Si veda: Hartmann 1981.

un cambiamento di personalità tale da divenire in sostanza il paziente stesso, e, di conseguenza, da percepire concretamente le emozioni da lui esperite. È esattamente questo “divenire l’altro” il tratto estremo che raramente s’era riscontrato negli psicologi precedenti; un “divenire l’altro” che si fonderebbe non solo sulla comunicazione verbale, bensì anche su quella non verbale. Nonché reso possibile dall’osservazione di un altro individuo che diventa auto-osservazione, attraverso l’assunzione dentro di sé di un oggetto da parte dell’analista.¹⁵⁴

Comunque, almeno durante la prima metà del Novecento, sono gli anni Quaranta a rappresentare il decennio più fecondo per quanto riguarda le teorie psicoanalitiche sull’empatia: nel 1941 Otto Fenichel ha sostenuto ad esempio come l’osservazione dei movimenti e della mimica del paziente aiuti a rivivere le sue stesse esperienze;¹⁵⁵ nel 1942 Robert Fliess ha proposto per l’empatia una similitudine che la equipara al “mettersi nei panni del paziente”, fonte di una conoscenza interna diretta.¹⁵⁶ Una sorta di “identificazione di prova”, di breve durata, che rimane sotto il controllo dell’analista, e che dunque non ha nulla a che vedere con il “divenire l’altro” di Thomas Reik. Ancora, Robert P. Knight afferma nel 1946 che per costruire una valida relazione con il paziente l’analista deve avere “talento di empatia”, sensibilità e competenza, e la sua attività terapeutica deve essere caratterizzata dall’alternanza tra empatia ed obiettività. Relativamente soprattutto al rapporto con il paziente psicotico, il terapeuta deve cioè seguire empaticamente le sue azioni irrazionali, e tentare costantemente di comprendere per poi rimandargli il prodotto della sua comprensione.¹⁵⁷ Dunque una concezione di empatia che tende ad attribuire a quest’ultima un

¹⁵⁴ Si veda: Reik & Green 1937.

¹⁵⁵ Si veda: Fenichel 1974.

¹⁵⁶ Si veda: Fliess 1942.

¹⁵⁷ In questo senso Knight definisce i processi introiettivi e proiettivi che si compiono nell’analista come “identificazioni distaccate con il paziente”; si veda: Knight 1946.

ruolo sempre più autonomo e rilevante nella pratica terapeutica, a prescindere dal suo legame con l'interpretazione. Durante gli anni Cinquanta la situazione rimane sostanzialmente invariata, con Michael D. Rapaport che caratterizza l'empatia come funzione dell'Io atta a conoscere gli stati mentali altrui,¹⁵⁸ o con Annie Reich che la definisce come un processo inconscio in cui avvengono temporanee identificazioni con il paziente.¹⁵⁹

Il filo conduttore rimane cioè il medesimo, ed è costituito dall'assimilazione dell'empatia a complessi aspetti cognitivi dell'attività dell'analista, il quale, dopo aver prestato attenzione agli "affetti segnale" propri dell'analizzando, è pronto ad utilizzare riflessivamente queste reazioni come indizi degli aspetti emotivi e del significato dell'attività dell'analizzando nella seduta. In questo senso, gli elementi cognitivi sorgerebbero grazie a determinate identificazioni di prova, segregate o parziali, con l'analizzando stesso; identificazioni che a loro volta si formerebbero grazie a processi introiettivi e proiettivi, o a fusioni, peraltro attraverso l'utilizzo di ricordi di esperienze personali.¹⁶⁰

È a partire dagli anni Sessanta che inizia invece un nuovo discorso circa l'empatia, la quale da fenomeno circoscritto, temporaneamente limitato alla fase iniziale della comprensione emotiva, si trasforma in fenomeno generale che investe tutto il processo analitico. In altre parole, l'empatia non viene più concepita come mera funzione isolata, bensì come movimento o processo, secondo una tendenza che emerge in primo luogo con il concetto di "conoscenza emotiva" di Ralph Greenson, per poi compiersi definitivamente in quello di "introspezione vicariante" di Heinz Kohut, o in quello di "empatia

¹⁵⁸ Si vedano: Rapaport 1950; Rapaport 1953.

¹⁵⁹ Si veda: Reich 1973.

¹⁶⁰ Quest'ultimo processo è concepito da Gagliani e Pierantozzi come una variante della "regressione al servizio dell'Io" teorizzata da Kris; regressione che, per verificarsi, avrebbe bisogno di un allentamento degli standard superegoici dell'analista. Che, ancora, può essere investita da parte sia dell'analista sia dell'analizzando, di un significato di cura materna, di seduzione, di invasione del corpo dell'oggetto o altro; senza tuttavia che l'analista utilizzi tali significati se non come mezzi di comprensione atti ad ottenere beneficio terapeutico. Si vedano: Kris 1977; Gagliani & Pierantozzi 1989.

generativa” di Roy Schafer.¹⁶¹ Sulla base di una sua differenziazione dalla simpatia, dall’imitazione e dall’identificazione, Greenson ha considerato l’empatia come una sperimentazione e allo stesso tempo una condivisione dei sentimenti di un altro individuo, atta a raggiungere la comprensione del paziente. L’empatia comporterebbe una scissione dell’Io dell’analista e uno spostamento dalla posizione di osservatore a quella di soggetto partecipe, movimento che avverrebbe più volte in un senso o nell’altro. Nel corso del processo l’analista passerebbe dunque da una posizione di osservatore esterno ad una di osservatore “dal di dentro”, mettendo così in primo piano il modello

¹⁶¹ Per Schafer, come per Kohut, non esiste una netta linea di demarcazione tra attività empatica e atteggiamento analitico nel suo complesso. Sostiene cioè che un’enfaticizzazione adeguata aiuti senz’altro a spianare il percorso e ad aumentare il cambiamento provocato dall’interpretazione, tuttavia, contrariamente a Kohut, non ritiene l’empatia in grado di curare. In questo senso critica fortemente molti scritti sull’empatia, definendoli esibizionistici e privi di una precisa demarcazione tra ciò che rappresenta una performance meramente personale e la pratica empatica effettivamente terapeutica: attacca in particolare i mancati chiarimenti relativi alle differenze tra l’empatia dell’analista e l’empatia presente nelle varie e ordinarie relazioni umane, nonché tra i prototipi infantili dell’empatia e le forme che essa assume nel lavoro analitico. In generale riscontra quattro caratteristiche dell’attività empatica che la rendono un processo, un movimento: la costruzione, da parte dell’analista, di un “modello mentale” dell’analizzando; la modificazione dell’attività dell’analista che conduce alla formazione di una sorta di “secondo Sé”; l’aspetto fittizio della relazione empatica; l’aspetto della trasformazione prodotta dall’attività empatica, contrapposto al semplice aspetto dell’imitazione o dell’identificazione. Non è un caso d’altra parte se Schafer preferisca impiegare il termine “empatizzare”, piuttosto che il termine “empatia”; è infatti convinto, agendo in questo modo, di rendere maggiormente l’idea di un processo che non si limiti alle attività motorie, bensì che coinvolga l’attività di pensiero in tutte le sue forme, nonché gli aspetti cognitivi del comportamento emotivo. Il secondo-sé schafferiano possiede due caratteristiche importanti: da un lato l’orientamento positivo che permette all’analista di considerare le azioni dell’analizzando come quelle azioni che sarebbe essenziale compiere nelle condizioni che, da un punto di vista psichico, sono le più reali possibili (in modo da poter lavorare con quello che Schafer definisce “senso tragico” dello sviluppo dell’esistenza); dall’altro la tenacia (“un empatizzare fermo e deciso”) attraverso cui l’analista controlla il proprio senso di integrazione, che gli consente di non essere danneggiato dalle varie e continue escursioni empatiche cui i pazienti lo sottopongono. A tal proposito Schafer parla di “relazione dialogica fortemente specializzata”, e sottolinea come tutte le relazioni abbiano effettivamente un aspetto fittizio in quanto costituite allo stesso tempo da ciò che è convenzionalmente realistico, probabile, e da ciò che viene fantasticato inconsciamente. Si veda: Schafer 1983.

operativo, costruito gradualmente, del paziente: tutto ciò che riguarda la persona del terapeuta verrebbe cioè messo tra parentesi (fatta eccezione per le esperienze e reazioni simili a quelle del paziente che rimangono in prossimità del modello.) In conseguenza di ciò, si verificherebbe un'esperienza di contatto emotivo, con le comunicazioni del paziente che condurrebbero il terapeuta alla comprensione di ciò che in precedenza gli era rimasto oscuro.

È tale esperienza di comprensione a risvegliare l'Io analizzante, il quale, dopo essere rimasto relativamente sopito, subentra e tenta di appurare il significato degli avvenimenti. Solo dopo questo passaggio l'Io analizzante valuterebbe l'opportunità di comunicare determinate conclusioni al paziente, realizzando così un nuovo passaggio dal ruolo di osservatore a quello di partecipante.¹⁶²

Per Kohut l'empatia diviene addirittura "l'operazione che definisce il campo della psicoanalisi": diviene una necessità psicologica, senza il cui impiego non sarebbe possibile alcuna psicologia degli stati profondi. Più precisamente, Kohut definisce l'empatia come

"vicarious introspection", or, more simply, as one person's (attempt to) experience the inner life of another while simultaneously retaining the stance of an objective observer.¹⁶³

L'analista si sposterebbe continuamente dalla posizione della comprensione a quella della spiegazione, e in ambedue l'empatia rivestirebbe un ruolo cruciale. Nella fase esplicativa, mentre si affievolisce il legame di fusione arcaica tipico della fase comprensiva, un legame empatico più maturo si sostituisce al precedente; l'analisi sarebbe perciò caratterizzata dal passaggio da un'esperienza di fusione con un oggetto-Sé, ad un'esperienza di risonanza

¹⁶² È interessante notare come nel riferirsi al modello operativo che l'analista si formerebbe del paziente, Greenson non pensi ad una sorta di "modello copia", poiché all'interno vi pone le aspettative dell'analista stesso e le sue anticipazioni relative alle potenzialità del paziente; il modello risentirebbe cioè della soggettività dell'analista. In tutto ciò l'origine della tendenza empatica viene ricondotta al contatto pre-verbale, di pelle e di intonazione di voce tra madre e bambino, caratteristico della fase simbiotica. Si vedano: Greenson 1974, 1984.

¹⁶³ Kohut 1977, p. 464.

autenticamente empatica da parte di un oggetto-Sé. Tutto ciò avverrebbe con l'aiuto dello psicoanalista, che sposta gradualmente l'attenzione dalla comprensione, ovvero dall'intelligenza empatica dell'esperienza del paziente, verso la fase della spiegazione, ovvero la fase dell'intelligenza empatica delle dinamiche, delle interazioni di traslazione e dei loro precedenti genetici.¹⁶⁴

In parte, è proprio grazie all'opera di Kohut e alla sua psicologia del sé, che l'empatia ha assunto l'importanza centrale oggi attribuitale. L'autore le ha dopotutto riservato una discreta attenzione ed importanza, attribuendole peraltro varie definizioni: in *How does analysis cure?*, la caratterizza ad esempio come

la capacità di pensare e sentire sé stessi nella vita interiore di un'altra persona. È la nostra capacità quotidiana di provare ciò che un'altra persona prova, anche se di solito, e giustamente, in maniera attenuata.¹⁶⁵

Tuttavia, il contributo più importante riguarda l'idea di empatia in quanto modalità conoscitiva che consente di raccogliere dati psicologici su altri individui, teorizzata per la prima volta in un saggio del 1959.

Nel saggio in questione, Kohut distingue tre modalità di percezione: quella sensoriale, rivolta alla realtà fisica, quella introspettiva, rivolta alla propria realtà psichica, quella empatica, rivolta alla realtà psichica altrui,¹⁶⁶ in questo

¹⁶⁴ Si veda anche, oltre a Kohut 1977: Kohut 1980a.

¹⁶⁵ Kohut 1986, p. 114; Kohut propone paradigmaticamente l'esempio della madre, che deve provare i sentimenti del bambino in modo meno intenso, altrimenti non potrebbe calmarlo.

¹⁶⁶ Si veda: Kohut 1982. È interessante notare come l'impostazione di Kohut, nella differenziazione tra gli approcci alla realtà fisica e alla realtà psichica, sia simile a quella di Wilhelm Dilthey, che nel saggio del 1894 affermò come "(noi) spieghiamo la natura, (e) comprendiamo la vita psichica"; si veda: Dilthey 1985, p.355. In questo senso le parole di Dilthey hanno lo scopo di chiarire la differenza tra l'oggetto di studio delle scienze naturali, la realtà esterna spiegabile in termini di relazioni deterministiche causa-effetto, e quello delle scienze dello spirito, la realtà interna non riducibile a leggi generali e non smembrabile in fenomeni distinti: le scienze della natura mirano allo studio di leggi generali, le scienze dello spirito sono volte alla comprensione del singolo individuo nella sua esperienza concreta. Questa stessa comprensione sarebbe riferita alla dimensione interiore dell'individuo, concepita come una continuità d'esperienza, una continuità

senso l'empatia diviene lo strumento necessario alla comprensione del sé del paziente dall'interno, in opposizione alla comprensione astratta derivata dalle teorie. In altre parole l'empatia, insieme all'introspezione, in quanto modalità di osservazione essenziali, definiscono il proprio oggetto di comprensione: si definiscono cioè fenomeni psicologici solo quelli colti attraverso introspezione ed empatia stesse.

La psicoanalisi, dunque, in quanto studio degli stati mentali complessi a cui si perviene attraverso l'immersione empatica, ha rappresentato per Kohut la scienza dell'empatia per eccellenza. D'altra parte nel corso delle sue indagini, l'autore ha di volta in volta evidenziato aspetti diversi del fenomeno empatico, considerandolo da un lato come "nutrimento psicologico" necessario alla vita umana, dall'altro come legame emotivo tra esseri umani, indispensabile per evitare la distruttività e la disumanizzazione;¹⁶⁷ in questo senso più generale, Kohut concepisce l'empatia come elemento essenziale alla sopravvivenza dell'umanità, legata indissolubilmente alla comprensione delle differenze che possono generare conflitti. La prospettiva è dunque sia generale, sia individuale, con la salute mentale dell'individuo che dipende strettamente dalla costante presenza di relazioni empatiche; in altre parole, lo sviluppo non consisterebbe nel raggiungimento di un'impossibile autonomia, bensì nel passaggio da un rapporto rigido con le figure che sostengono il sé, chiamate da Kohut "oggetti Sé", ad un rapporto flessibile in cui viene soddisfatto il bisogno normale di comunicazione empatica.

Imprescindibile per uno sviluppo sano sarebbe in modo particolare la presenza, nell'infanzia, di relazioni empatiche che forniscano alcune funzioni indispensabili, come la possibilità di rispecchiarsi nell'altro e di sentirsi

dell'*Erleben* (letteralmente l'"esperire"), in cui ogni esperienza vissuta si connette ad un'altra; allo stesso tempo il comprendere se stessi consentirebbe di accedere concretamente all'altro nella sua stessa individualità, non in quanto oggetto naturale destinato ad un'indagine deterministica, bensì come altro "io", portatore di ulteriori e significative esperienze vissute che devono essere disvelate.

¹⁶⁷ Si veda: Kohut 1978.

conseguentemente confermati nella propria esistenza e nel proprio valore (il cosiddetto “rispecchiamento”); l’offerta di un oggetto idealizzabile, sentendosi unito al quale il sé possa attingere calma e forza (la cosiddetta “esperienza di un oggetto Sé idealizzato”); o l’esperienza di sentirsi simili ad altri esseri umani (“esperienza di gemellarità”). Nell’infanzia l’incapacità cronica di fornire queste funzioni da parte delle figure genitoriali, dovuta alla debolezza o ai deficit della loro personalità, sarebbe infatti all’origine della mancanza di coesione e di vitalità del sé, che a sua volta sarebbe alla base della patologia: non è un caso se la terapia proposta da Kohut si fondi su una sorta di immersione empatica prolungata, che dovrebbe consentire al terapeuta di comprendere l’esperienza soggettiva del paziente per poi fornirgli le dovute spiegazioni.¹⁶⁸

In sostanza appare perciò l’idea che l’empatia rappresenti un elemento fondamentale sia nella situazione analitica, sia nella vita quotidiana; ciononostante, ancora in Kohut, la tesi prevalente relativa alle modalità tramite cui avverrebbe il cambiamento non pone l’accento sulla funzione dell’empatia in sé. L’autore afferma infatti che il rafforzamento del sé, che è lo scopo della terapia, si realizza attraverso progressive frustrazioni, dovute agli inevitabili fallimenti empatici del terapeuta, le quali conducono gradualmente il paziente a sostituire le funzioni che prima chiedeva di svolgere al terapeuta con strutture proprie, riprendendo lo sviluppo interrotto. Saranno i suoi successori, in modo particolare David M. Terman e Howard A. Bacal, a sviluppare ulteriormente il concetto di empatia come fattore terapeutico: il primo ha affermato come l’elemento curativo cruciale non sia costituito dalle frustrazioni ottimali derivanti dal legame empatico, bensì da quest’ultimo in sé;¹⁶⁹ il secondo ha concettualizzato la funzione terapeutica dell’analista con il termine “responsività ottimale”. Quest’ultima

¹⁶⁸ Si veda: Kohut 1986.

¹⁶⁹ Si veda: Terman 1988.

designerebbe l'esperienza dell'analista che risponde con modalità che facilitano il rafforzamento, la crescita e la vitalità del sé; un'esperienza che, nel particolare, viene definita come “la responsività dell'analista più rilevante in ambito terapeutico, in ogni particolare momento, nel contesto di un particolare paziente e della sua malattia”.¹⁷⁰

Tra gli anni Settanta e Ottanta, con le critiche alla metapsicologia e l'emergere della prospettiva ermeneutica radicale, vi è stata un'accentuazione di questa concezione dell'approccio empatico come l'unico in grado di creare la verità della persona nell'ambito della relazione diadica paziente-terapeuta. In generale il dibattito si è delineato con l'opposizione fra i difensori della metapsicologia in quanto unico mezzo per definire la psicoanalisi come disciplina autonoma, e coloro che al contrario l'hanno privata di ogni specificità, relegandola al mondo della creatività e dell'ineffabilità. Novità importante, tra i due fronti è prepotentemente avanzato, sostenuto dalle nuove scoperte neurofisiologiche e neuroendocrine, il fronte delle scienze biologiche e dell'organico.

I suoi sostenitori hanno attaccato Kohut, biasimato per aver preteso d'essere l'inventore dell'empatia in psicoanalisi.¹⁷¹ In particolare Theodore Shapiro e Dan H. Buie, due tra i più accaniti critici di Kohut, ne hanno criticato la concezione generale, considerandola lontana dalla scienza, intrisa di misticismo,¹⁷² e hanno gettato una forte ombra anche sulla plausibilità dell'empatia in quanto tecnica terapeutica scientifica.

Accanto a queste, sono peraltro emerse anche posizioni meno drasticamente critiche: Stanley L. Olinick ha ad esempio considerato l'empatia come né mistica né scientifica, bensì come uno strumento consueto all'analista,

¹⁷⁰ Bacal 1990, p. 202.

¹⁷¹ I kohutiani rispondono che egli non si è mai arrogato il diritto di tale invenzione e che ne parla come qualcosa di molto familiare a tutti gli psicoanalisti. Avrebbe solamente trasformato l'empatia nello strumento che si oppone all'inclusione nella psicoanalisi dei dati ottenuti dagli assunti biologici e dei concetti sociopsicologici.

¹⁷² Si vedano: Shapiro 1981; Buie 1981.

essenziale per la comprensione comunicativa;¹⁷³ Joseph D. Lichtenberg l'ha concepita come “una piattaforma di osservazione”;¹⁷⁴ Gail Reed, mettendo l'accento su un'immagine di empatia quale strumento di intrusione e incisione, che avrebbe per scopo finale il sequestro di qualcosa appartenente all'altra persona, ha presentato un'immagine di empatia attiva.¹⁷⁵

Una voce fuori dal coro è stata quella di Michael F. Basch, che ha presentato una revisione del concetto di empatia, facendola derivare dalla trasmissione degli affetti, e innestandola, di conseguenza, all'interno di una nuova psicologia che ha avuto proprio gli affetti come oggetto principale di indagine.¹⁷⁶ In generale, l'attenzione è stata focalizzata sulla relazione tra

¹⁷³ Si veda: Olinick 1984.

¹⁷⁴ Si veda: Lichtenberg 1981; oppure Lichtenberg 1988, in cui l'autore definisce l'empatia in due modi differenti: in generale, come l'atto di “entrare nello stato mentale dell'altra persona”, in analisi come “un modo di percepire lo stato mentale dell'analizzando”.

¹⁷⁵ Si veda: Reed 1984.

¹⁷⁶ In questo senso già Rapaport aveva sistematizzato tutti i concetti dell'opera freudiana relativi agli affetti; e la sua personale conclusione è stata che le implicazioni teoriche degli affetti sconsigliano “la formulazione definitiva di una vera e propria teoria aggiornata degli affetti.” D'altra parte, continua Rapaport, non sarebbe possibile non considerarli, in quanto guidano il lavoro quotidiano del terapeuta, senza dimenticare il fatto che la “rievocazione” e la “comprensione” conseguente all'interpretazione non producono alcun progresso terapeutico nel momento in cui manchi un'intensa partecipazione affettiva. Nell'autore emergono perciò questioni cruciali: che ruolo abbiano gli affetti nel lavoro clinico, in che rapporto sono con l'interpretazione, qual è il loro metodo di rilevamento, se questo metodo possa essere l'empatia, e quali siano le sue parti e le sue modalità costituenti. Anche in Jean Piaget era già emersa l'idea secondo cui l'insieme dei processi affettivi vada di pari passo con la strutturazione generale delle condotte; vi è cioè per lui una costante interazione tra affettività e intelligenza, due strutture che, sebbene appaiano di natura molto differente, nell'agire concreto dell'individuo risultano indissolubili. In altre parole, ogni azione sarebbe composta da un certo grado di affettività, che rappresenta il serbatoio d'energia da cui dipende l'emergere degli elementi cognitivi; si veda: Piaget 1967. All'interno di questo quadro teorico, Piaget ha negato, da una parte, che la sua psicologia possa essere catalogabile come una teoria dell'intelligenza, sebbene ne contenga una, dall'altra che la sua psicoanalisi possa essere ricondotta ad una mera teoria degli affetti. L'attività psichica è globale e non esiste pensiero senza sentimento, né viceversa: in ogni condotta, le motivazioni e il dinamismo energetico dipendono dall'affettività, mentre le tecniche e l'adeguamento dei mezzi impiegati rappresentano l'aspetto cognitivo. L'empatia si colloca in Piaget al livello delle operazioni cognitive, in quanto dipendente da quello che lui definisce “decentramento”,

affetto-cognizione, e su cosa sia terapeutico nell'analisi; in altre parole se sia l'interpretazione o la comprensione empatica a permettere una riorganizzazione dei vissuti emozionali. All'interno di un tale contesto, la questione relativa alla scientificità o meno dell'empatia ha condotto automaticamente alla questione, più generica, relativa alla scientificità della psicoanalisi stessa; le due problematiche si sono inevitabilmente intrecciate. Il problema, tuttavia, può essere posto anche in termini meno netti: in questo senso, è certamente vero che gli innumerevoli usi del termine empatia possono collocarla nel campo dell'ineffabile, tuttavia non è strettamente necessario che il suo accostamento al campo dell'esperienza umana debba per forza di cose privarla di un certo statuto di scientificità. Come suggerito da Gagliani e Pierantozzi, è invece possibile limitare l'uso ed il significato del termine empatia in modo da accrescerne la capacità di connotazione, "senza (peraltro) perdere la (sua) capacità di denotazione".¹⁷⁷

A prescindere comunque dalla non-omogeneità delle posizioni, il fronte biologico prese gradualmente il sopravvento, autolegittimandosi d'altra parte con chiari riferimenti al primo Freud, che proprio all'istinto biologico dedicò un'attenzione particolare. Viene citato ad esempio il *Progetto per una psicologia scientifica* (1895) quale tentativo di costruzione di un modello completo della mente dove biologico e psicologico cercano di fondersi, di cui vengono sottolineate le affermazioni organiche di stampo evoluzionistico. In questi scritti vi sono riferimenti alle teorie darwiniane, per l'importanza data alla natura biologica del comportamento. Vengono inoltre menzionati quei lavori fioriti negli anni Sessanta, anche al di fuori della psicoanalisi, caratterizzati da approcci comunicativi, biologici, intersoggettivi al problema degli affetti. Peter H. Knapp cita ad esempio in modo abbastanza ampio il

processo riflessivo che consente all'individuo di assumere su di sé un punto di vista oggettivo o altrui. Si vedano: Basch 1983; Rapaport 1950, 1953.

¹⁷⁷ Gagliani & Pierantozzi 1989, p. 90.

vasto lavoro di Robert Plutchik, di tradizione strettamente darwiniana, teso alla rilevazione delle espressioni emotive del viso e della voce.¹⁷⁸ Ancora, gli psicoanalisti Carlos Basch e Virginia Demos citano il lavoro di Silvan Tomkins, ugualmente basato sulla concezione evoluzionistica degli affetti in quanto innati.¹⁷⁹ Il saggio di Demos trova spazio all'interno dei due volumi sull'empatia pubblicati sotto la supervisione, tra gli altri, di Lichtenberg, che pubblica inoltre un articolo di Richard Restak, in cui si affronta la tematica attraverso una indagine relativa alla capacità e alla modalità di percezione delle emozioni; grazie a precisi studi etologici, neuroanatomici e neurofisiologici, Restak è giunto alla conclusione secondo cui il processo empatico non possa assolutamente prodursi qualora non sussistano i presupposti organici deputati a tale funzione.¹⁸⁰ Una sorta di inconsapevole apripista alla scoperta dei neuroni specchio.

Il modello psicoanalitico iniziava dunque a richiamarsi, in modo sempre più convinto e massiccio, al sostrato biologico, tornando a concetti di organica istintività e guardando con crescente interesse alle nuove scoperte delle neuroscienze. Questa tendenza ha fatto sì che la teoria psicoanalitica stessa venisse sottoposta ad una serie di esami e osservazioni tesi alla ricerca di una prova di validazione per poterla ammettere tra le scienze esatte. E il suo contenuto è uscito dalla prova epistemologica con un preciso marchio di non scientificità; contemporaneamente alcuni psicoanalisti si sono rifugiati, come accennato, nel campo delle scienze storiche attraverso la via dell'ermeneutica radicale. Il fatto che si occupi del soggettivo, che l'osservatore sia parte integrante del campo, la inevitabile circolarità del suo metodo, porrebbero la psicoanalisi, seguendo quest'ottica, al di fuori di una verificabile oggettività. Il processo empatico inoltre, separato da sempre dalla vera e propria

¹⁷⁸ Si veda: Knapp 1987.

¹⁷⁹ Si vedano: Basch 1983; Demos 1984.

¹⁸⁰ Si veda a proposito: Restak 1984.

interpretazione, in quanto legato ad un ineffabile sentire non meglio specificato, sarebbe maggiormente squalificato e squalificante. Perciò il suo oggetto di osservazione ed una ancora scarsa definizione dei procedimenti sarebbero responsabili dei forti dubbi sul suo statuto di scienza. Anche l'auto-eliminazione da questo campo attraverso la via dell'"empatia creativa", della verità dell'hic et nunc, della narrazione, non ha portato a nuovi progressi.

Questo processo non ha comunque impedito, a coloro che dopo Kohut sono approdati alla psicologia del sé, di provare quantomeno a garantire alla psicoanalisi e al concetto di empatia un nuovo grado di credibilità, e di farlo prendendo gradualmente le distanze dall'iniziale teoria kohutiana, basata principalmente sulla concezione del terapeuta come regolatore del sé del paziente.

Esemplare in questo senso l'idea di James L. Fosshage, che fondendo il contributo della psicologia del sé con quello della corrente dell'intersoggettività, ha messo in luce il fatto che per il paziente, in determinati momenti, è importante anche comprendere e sperimentare il punto di vista dell'altro. Per lui la responsività ottimale consiste nell'oscillazione tra due prospettive diverse, la sintonizzazione con i bisogni di sostegno del paziente e la necessità del paziente di tener conto della soggettività altrui.¹⁸¹

Nondimeno, Joseph Weiss e Harold Sampson hanno sviluppato il concetto di "esperienza emotiva correttiva" in una direzione nuova, mettendo in luce altri aspetti dell'empatia.¹⁸² Nel modello da loro elaborato, il paziente entrerebbe in terapia con lo scopo inconscio di eliminare quelle credenze, inconsce anch'esse, che sarebbero alla base della patologia, e a questo fine sottoporrebbe ripetutamente a test il terapeuta; qualora il terapeuta superasse il test, mostrando un atteggiamento definito "pro-plan", il paziente si sentirebbe meglio. Nel modello Weiss-Sampson l'empatia emerge quindi

¹⁸¹ Si veda: Fosshage 1997.

¹⁸² Si veda nota 146.

nell'atteggiamento “pro-plan del terapeuta”, che viene incontro al desiderio inconscio del paziente di disconfermare le credenze patogene.¹⁸³ L'empatia rivestirebbe perciò un ruolo chiave nel rapporto tra psicologo e paziente, esprimendosi in due aspetti differenti ma tra loro collegati: come posizione d'indagine e come responsività ottimale. Il compito del terapeuta è da questo punto di vista quello di ascoltare e comprendere l'esperienza del paziente dall'interno della sua prospettiva; questo tipo di ascolto, definito da Robert D. Stolorow come “sustained empathic inquiry”,¹⁸⁴ è a sua volta suddiviso in fasi differenti.

L'indagine empatica inizierebbe con l'ascolto del paziente: un ascolto orale delle parole, ed un “ascolto visivo” della mimica, dei gesti e dell'atteggiamento;¹⁸⁵ un'indagine che dunque comprende componenti sia cognitive sia emotive, consce e inconsce, e ciò in un senso bidirezionale: da una parte il paziente susciterebbe nel terapeuta emozioni, sentimenti, pensieri, ricordi, immagini e fantasie, che spesso sono veicoli di significato relativamente a quanto il paziente vuole esprimere.¹⁸⁶ Dall'altra le emozioni suscitate nel terapeuta sarebbero fondamentali in quanto forniscono una risposta globale alla comunicazione del paziente, che contiene quelle informazioni che integrano la sua comunicazione verbale. Ed anche la

¹⁸³ Si veda: Sampson & Weiss 1986.

¹⁸⁴ Stolorow et al. 1987, p. 10.

¹⁸⁵ D'altra parte già per Freud la base dell'ascolto nella consultazione psicoanalitica era costituita dall'“attenzione fluttuante” del terapeuta, consistente nel non privilegiare a priori nessun elemento del discorso del paziente, lasciando piuttosto scorrere la propria attività mentale inconscia, al fine di cogliere, oltre agli aspetti coscienti, anche gli aspetti inconsci della comunicazione del paziente (il più delle volte veicolati non verbalmente).

¹⁸⁶ D'altra parte un modello di ascolto attuale, come di quello di Fosshage, prevede che l'analista si sposti tra due vertici di ascolto: la “modalità di percezione empatica”, in cui egli entra in risonanza con l'affetto e l'esperienza del paziente dal punto di vista del paziente (“prospettiva di ascolto centrata sul soggetto”), e la “prospettiva d'ascolto centrata sull'altro”, consistente nel fare esperienza del paziente dal punto di vista dell'altro che interagisce con lui (una sorta di richiamo a due dei quattro passaggi della *sympathy humana*, in cui il soggetto prima “veste i panni di”, e poi “torna su suoi passi”). L'empatia, in questo senso, consiste nel trovare la sintonizzazione ottimale col paziente relativamente a queste due prospettive. Si veda: Fosshage 1997.

discrepanza stessa, nel paziente, tra il contenuto verbalizzato e l'affetto espresso, (ad esempio un sorriso durante il racconto di un evento drammatico), lungi dal rappresentare un ostacolo nel rapporto analista-paziente, può far emergere nel terapeuta la comprensione empatica di un conflitto nella mente del paziente. Diversamente dall'empatia kohutiana, questa comprensione empatica è sempre connotata da un certo grado di soggettività, dalla quale peraltro Stolorow parte per contestare a Kohut la presenza nella sua psicologia di residui di cartesianesimo, visibile a suo dire nell'affermazione secondo cui l'empatia sarebbe "in sostanza neutrale e obiettiva".¹⁸⁷ Stolorow definisce questa interpretazione dell'empatia come "dottrina dell'immacolata percezione",¹⁸⁸ in quanto negherebbe la natura intrinsecamente intersoggettiva della comprensione analitica, a cui la soggettività dell'analista dà un contributo determinante ma non isolato.

Questi autori hanno dunque spostato l'attenzione sull'empatia intesa come "responsività ottimale" dell'analista, nel senso del tipo di risposta più adatta data al paziente in un determinato momento; una "responsività" che si fonderebbe primariamente sulla sintonizzazione con i bisogni del paziente, resa a sua volta possibile dall'instaurazione di un processo di transfert inteso come tendenza a spostare sull'analista bisogni presenti e passati. D'altra parte questi bisogni sono stati concettualizzati in modi diversi a seconda delle varie teorie. La psicologia del sé ha affermato che, per mantenere l'equilibrio psicologico, il sé ha bisogno di sentirsi costantemente immerso in un ambiente che fornisca una funzione di sostegno e di rifornimento di esperienze che ne mantengono la coesione. Può trattarsi dei bisogni di rispecchiamento, idealizzazione e gemellarità teorizzati da Kohut; oppure può trattarsi del bisogno di "antagonismo" di cui ha scritto Ernest S. Wolf, che consiste nel fare esperienza dell'altro come di una forza che si sovrappone in

¹⁸⁷ Kohut 1980b, p. 483.

¹⁸⁸ Stolorow et al. 1999, p. 386.

modo costruttivo, o del bisogno di “efficacia”, il bisogno cioè di sentire di avere un impatto sull’altro.¹⁸⁹ Si possono aggiungere altri bisogni, come il bisogno di “sicurezza” concettualizzato nella teoria dell’attaccamento di John Bowlby,¹⁹⁰ che conduce l’individuo a ricercare la prossimità con un’altra persona poiché ritenuta più forte o saggia nei momenti vulnerabili. Altri autori come Daniel N. Stern hanno evidenziato il bisogno di “regolazione affettiva del bambino”, a cui corrisponde la funzione di regolazione che la terapia può svolgere per il paziente.¹⁹¹

Fosshage ha inoltre evidenziato che a volte il paziente ha bisogno di sperimentare il punto di vista dell’altro;¹⁹² in questo caso la responsività ottimale del terapeuta consiste nel porsi dal punto di vista della persona che interagisce con il paziente e nell’intervenire aiutandolo a comprendere il punto di vista di quella persona. In ogni caso, la guida per capire quale funzione debba essere svolta, da parte dell’analista, è costituita sempre dall’empatia; ovvero, dal coinvolgimento che conduce l’analista nel mondo interno del paziente, dimentico dei propri valori e pronto ad una sua profonda accettazione che susciti anche una partecipazione emotiva. A questo proposito, già Freud parlò di “controtransfert” designando con tale termine i problemi irrisolti e le resistenze dell’analista che impediscono la comprensione del paziente; da Freud in avanti il controtransfert è stato interpretato in vari modi: dalla scuola facente capo a Melanie Klein è stato concepito come la reazione globale dell’analista al transfert del paziente,¹⁹³ dalla psicologia del sé come il risultato dei residui bisogni arcaici di sostegno dell’analista che interferiscono nel rapporto con il paziente.¹⁹⁴ In questo

¹⁸⁹ Si veda: Wolf 1988.

¹⁹⁰ In questo senso il terapeuta deve fornire una base sicura, in modo da offrire protezione e consentire all’individuo di partire per esplorare il sé e il mondo.

¹⁹¹ Si veda: Stern 1987.

¹⁹² Si veda: Fosshage 1997.

¹⁹³ Si veda ad esempio: Heimann 1950.

¹⁹⁴ Si veda: Wolf 1988.

senso, il controtransfert inteso come impedimento può da una parte interferire con la comprensione empatica, e dunque con la responsività ottimale dell'analista; dall'altra, se quest'ultimo diviene consapevole della propria reazione e ne comprende le motivazioni, il controtransfert può diventare un prezioso strumento di comprensione, in quanto rappresenta comunque una risposta ad un modo di essere o ad un atteggiamento del paziente. Oggi, piuttosto che al controtransfert, si fa riferimento alla "soggettività" dell'analista, consentendo peraltro di chiarire non solo i difetti di empatia derivati dalle sue difese, ma anche di collocare i suoi eventuali limiti all'interno di un paradigma interpretativo che li riconduca alla diversità di organizzazione mentale rispetto al paziente.

Nella storia della psicoanalisi dunque, l'empatia si è gradualmente affermata come fattore terapeutico sempre più specifico,¹⁹⁵ ed il suo successo dipende dal fatto che la buona riuscita di una terapia risulti indissolubilmente correlata a quelle variabili del rapporto terapeutico, che lo caratterizzano, nella prospettiva dei pazienti, come una relazione empatica, intensamente emotiva, e fondata sulla comprensione e sull'accettazione da parte del terapeuta. Esistono varie spiegazioni possibili dell'azione terapeutica dell'empatia: è stato detto che essa agisce come fenomeno di contenimento, in quanto lo stato emotivo comunicato dal paziente viene contenuto in chi lo riceve e in questo modo reso più sopportabile; è stato sostenuto che il meccanismo terapeutico

¹⁹⁵ D'altra parte è assai probabile che essa abbia un ruolo importante, seppur diverso a seconda dei casi, in tutte le guarigioni, comprese quelle mediche. È noto infatti che le guarigioni sono dovute non solo ai fattori specifici teorizzati dai vari trattamenti, ma anche ad altri fattori, comuni a molti se non a tutti i trattamenti, che sono stati chiamati "fattori terapeutici aspecifici", o "fattori terapeutici comuni". In questo senso l'esempio più emblematico è rappresentato dall'effetto placebo, che si verifica quando la guarigione è ottenuta somministrando una sostanza inerte. Le ricerche che hanno indagato empiricamente l'effetto placebo e i fattori terapeutici comuni hanno messo in evidenza l'esistenza di una correlazione tra l'esito positivo dei trattamenti, non solo psichiatrici e psicoterapeutici, ma anche medici, e alcune variabili relative alla relazione con il curante che hanno a che vedere con l'empatia, intesa soprattutto nel senso di responsività ottimale. Si veda: Pancheri & Brugnoli 1999.

dell'empatia sarebbe costituito dalla condivisione emotiva che attenua solitudine e isolamento.¹⁹⁶ Oppure che l'accettazione profonda da parte del terapeuta, basata sull'immersione empatica, aiuti ad alleviare le sofferenze del paziente consentendo a quest'ultimo di accettare più facilmente aspetti di sé difficile da ammettere.

Più in generale l'ascolto empatico avrebbe un effetto benefico indipendentemente dalle informazioni ottenute e nonostante gli errori che il terapeuta può fare nel cogliere l'esperienza del paziente. In altre parole, l'empatia svolgerebbe una funzione di sostegno che implica il rafforzamento della coesione del sé. Sembra che anche l'offrire il sostegno ad un altro individuo abbia questo effetto; il che consente di affermare che anche il terapeuta riceve, nel rapporto con il paziente, determinati benefici psicologici che non consistono solo nell'aumento della comprensione e nell'arricchimento della propria esperienza.¹⁹⁷ Ancora, secondo Bacal,¹⁹⁸ la responsività ottimale dell'analista, sperimentata dal paziente in modo continuativo, fornisce quella che è stata definita "esperienza correttiva di oggetto sé", la quale esplica un'azione rinforzante del sé. Attualmente

¹⁹⁶ Ad esempio nel caso della patologia depressiva è stato notato un rapporto inverso tra empatia e depressione. È noto infatti che lo stesso insorgere della patologia depressiva deriva spesso dalla rottura di un rapporto di sostegno essenziale per l'individuo. Nel caso dei pazienti che invece hanno subito dei traumi nell'infanzia, è stato detto che l'elemento determinante perché un trauma espliciti la sua azione patogena è l'impossibilità di condividerlo, mentre l'esistenza di un rapporto empatico agirebbe come fattore di resistenza al trauma. In terapia l'instaurazione di un rapporto empatico e la possibilità di condividere con il terapeuta le sofferenze subite eserciterebbero un'azione correttiva. Questo è probabilmente il meccanismo terapeutico alla base della "tecnica del detailing", consistente in una forma di sintonizzazione affettiva che aiuta il paziente ad esprimere l'esperienza traumatica, facilitandone l'espressione a livello verbale. Si veda: Hirschman 1997.

¹⁹⁷ Ciononostante non è facile distinguere il benessere che il terapeuta trae dal fatto di esercitare le funzioni di sostegno per il paziente, dal sostegno che il terapeuta stesso riceve in una buona terapia. E questo perché anche il paziente funziona come oggetto sé dell'analista e lo rifornisce continuamente di esperienze di conferma, efficacia, gemellarità e regolazione affettiva, oltre ad aiutarlo a comprendere il proprio punto di vista; si veda: Atwood & Stolorow 1992.

¹⁹⁸ Si veda: Bacal 1990.

l'attenzione degli studiosi del cambiamento terapeutico, peraltro in conseguenza delle scoperte dell'“infant research”, si è spostata verso il riconoscimento dell'importanza delle interazioni regolatrici che si realizzano in modo costante nel rapporto empatico con l'analista. Tali interazioni comprendono la conferma del paziente e la validazione della sua esperienza intrinseca all'ascolto empatico del terapeuta, l'esperienza del paziente di avere un impatto sul terapeuta (“esperienza di efficacia”), l'esperienza di sicurezza fornita dall'ambiente terapeutico, l'esperienza del terapeuta come qualcuno che comprende anche attraverso l'interpretazione, e infine l'esperienza degli sforzi del terapeuta per aiutare il paziente.¹⁹⁹

Inoltre alcuni modelli psicoanalitici contemporanei ritengono che gli individui organizzino l'esperienza in base a dei principi inconsci che si sono formati a partire dalle relazioni con le persone più significative durante la vita evolutiva; in questo senso il rapporto empatico con il terapeuta consentirebbe la formazione di nuovi “principi organizzatori” più funzionali, che si aggiungono ai vecchi principi disfunzionali fino eventualmente a prevalervi.²⁰⁰ L'importanza dell'empatia come strumento conoscitivo e fattore terapeutico in psicoanalisi, (nonché in psicoterapia),²⁰¹ ha inoltre favorito la

¹⁹⁹ Si veda: Fosshage 1997.

²⁰⁰ Ad esempio un paziente che ha sviluppato degli atteggiamenti grandiosi disfunzionali come conseguenza di una mancata convalida da parte dei genitori, ottenendo nel rapporto con il terapeuta le necessarie risposte convalidanti, potrà stabilire nuovi principi per organizzare la propria esperienza, rinunciando agli atteggiamenti compensatori. Questa visione si contrappone al punto di vista tradizionale secondo cui il cambiamento avverrebbe perché il paziente interiorizza l'analista empatica come oggetto buono, che sostituisce gli oggetti cattivi introiettati in precedenza; si veda: Atwood & Stolorow 1992.

²⁰¹ In psicoterapia sono stati soprattutto Carl Rogers e il movimento da lui ispirato a porre l'empatia (“empathic understanding”), a partire dagli anni Cinquanta, al centro dell'interesse clinico, considerandola una delle tre condizioni necessarie e sufficienti per il cambiamento psicologico. L'empatia era intesa da Rogers come la capacità di entrare nel mondo personale del paziente in modo così intimo da poter capire non solo ciò che egli prova coscientemente, ma anche ciò che si trova al di sotto della sua consapevolezza, nonché come la capacità del terapeuta di comunicare la propria comprensione dei sentimenti e pensieri del paziente, utilizzando un linguaggio sintonizzato sul suo. Ricercatori di indirizzo rogersiano hanno anche tentato di verificare empiricamente la tesi

nascita di un dibattito relativo alla possibilità o meno che la capacità empatica del terapeuta possa essere incrementata; Wolf ha ad esempio affermato che il processo empatico, inteso come modalità di ottenimento dati, possa divenire sempre più attendibile con l'esperienza ed essere educato al pari di altre percezioni. Per esempio la conoscenza di certe teorie può aumentare l'empatia aiutando a comprendere nuovi aspetti dei pazienti, come d'altra parte è avvenuto con le teorie di Kohut che hanno aiutato a comprendere i problemi di coesione e vitalità del sé, poco compresi dalle teorie precedenti. Ancora, un'esperienza terapeutica personale può aiutare il terapeuta a conoscere meglio la propria organizzazione mentale e il suo impatto nella relazione con il paziente, stimolandolo a tener conto delle proprie mancanze di empatia e a riparare le rotture empatiche. Altro elemento funzionale all'aumento della capacità empatica sarebbe sicuramente la supervisione, che consente di superare le idiosincrasie e i blocchi individuali; analogamente nelle discussioni di gruppo e nei contesti in cui ci sono dei pazienti appartenenti ad altre culture (nel qual caso sarebbe molto utile la partecipazione nel gruppo di operatori sociali appartenenti alla cultura del paziente).

Dunque, a partire dalle teorie di inizio secolo di Freud, Titchener e Jaspers, il concetto di empatia ha avuto uno sviluppo notevole soprattutto nell'ambito della ricerca psicoanalitica. L'intreccio tra empatia e interpretazione che ne ha contraddistinto la storia è cruciale, e definisce i vari passaggi che hanno condotto da una concezione di empatia come funzione cognitiva preliminare all'interpretazione, vero e proprio fattore terapeutico, ad una più auto-referenziale; una concezione che pone l'empatia al centro del rapporto terapeutico analista-paziente e la caratterizza con la compresenza di elementi sia cognitivi sia affettivi.

che l'empatia sia di per sé terapeutica, portando peraltro considerevoli prove a sostegno di essa. Si vedano: Rogers 1957; Rogers 1980; Orlinsky et al. 1994.

Capitolo IV

S'è detto che a partire dagli anni Ottanta, anche all'interno della psicoanalisi stessa, è emerso un nuovo paradigma interpretativo che ha sottolineato la necessità di legare la fondatezza di determinati assunti psicologici a precise evidenze emerse in ambito neuroscientifico. Relativamente alla questione empatia è stata in particolar modo cruciale la scoperta dei cosiddetti “neuroni specchio”, che ha provocato, negli ultimi decenni, una straordinaria crescita di studi sul tema, provenienti soprattutto dagli ambiti della psicologia dello sviluppo, della psicologia cognitiva, delle neuroscienze e dell'etologia.²⁰²

I neuroni specchio

Una volta rivelatane la presenza nel cervello del macaco,²⁰³ i neuroni specchio, insieme al patrimonio motorio presente negli organismi individuali, sono stati gradualmente posti alla base del riconoscimento del significato delle azioni altrui:

Dagli atti più elementari come l'afferrare del cibo con la mano o con la bocca, a quelli più sofisticati che richiedono particolari abilità, come l'eseguire un passo di danza, una sonata al pianoforte, o una pièce teatrale, i neuroni specchio consentono al nostro cervello di correlare i movimenti osservati a quelli propri, e di riconoscerne così il significato.²⁰⁴

²⁰² Si veda: Velardi 2015. Per i contributi provenienti dalla psicologia dello sviluppo e dalla psicologia cognitiva si vedano soprattutto: Davis 1994; Hoffman 1981, 2000; Eisenberg & Miller 1987.

²⁰³ Per le prime scoperte relative ad un sistema specchio nel macaco si veda: Rizzolatti et al. 1988.

²⁰⁴ Rizzolatti & Sinigaglia 2006, p. 3.

Peraltro, sulla base del sapere evoluzionistico acquisito a partire dalla fine dell'Ottocento, la scoperta dei neuroni specchio nella scimmia ha suggerito subito l'idea che un sistema di risonanza simile potesse essere presente anche nell'uomo.

Effettivamente qualche evidenza, sia pure molto indiretta, a favore dell'esistenza nell'uomo di un meccanismo specchio era emersa in alcuni studi di elettroencefalografia (EEG) sulla reattività dei ritmi cerebrali durante l'osservazione dei movimenti, condotti già nella prima metà degli anni Cinquanta del Novecento. Tuttavia, le prove più convincenti del fatto che il sistema motorio dell'uomo possieda proprietà specchio si devono agli studi condotti a partire dagli anni Novanta.

Luciano Fadiga e colleghi hanno ad esempio effettuato esperimenti di stimolazione magnetica transcranica (TMS), registrando i cosiddetti "MEP", (potenziali motori nei muscoli controlaterali), dalla stimolazione della mano e del braccio destro di individui cui era stato chiesto di osservare uno sperimentatore, nell'atto di afferrare alcuni oggetti con la mano, o di compiere gesti apparentemente insignificanti.²⁰⁵ In entrambi i casi si è riscontrato un aumento selettivo dei MEP nei muscoli attivati dall'esecuzione dei movimenti osservati; di conseguenza, da un lato l'incremento dei MEP nel caso dell'osservazione di atti transitivi è stato in linea con i dati raccolti negli studi sul cervello del macaco. Dall'altro, al contrario, l'aumento dei MEP in occasione dell'osservazione degli atti intransitivi andava contro i risultati della scimmia, i cui neuroni specchio non avevano risposto alla vista di movimenti del braccio non finalizzati.²⁰⁶ Ancora, dagli studi di Marco

²⁰⁵ Si veda: Fadiga et al. 1995.

²⁰⁶ Oltretutto, la registrazione dei MEP nei muscoli della mano di soggetti normali che stavano osservando lo sperimentatore compiere i movimenti tipici dell'afferrare ha evidenziato come l'attivazione della corteccia motoria riproduca fedelmente il decorso temporale dei vari movimenti osservati; sulla base di ciò Massimo Gangitano ha suggerito che i neuroni specchio possano codificare tanto lo scopo dell'atto motorio, quanto gli

Iacoboni si è rilevato che il sistema dei neuroni specchio sarebbe in grado di codificare non solo l'atto osservato (ad esempio l'afferrare qualcosa con una determinata presa), ma anche l'intenzione con cui esso è compiuto;²⁰⁷ ed in questo caso risulta particolarmente sorprendente come Merleau-Ponty avesse già reso filosoficamente ciò che poi è emerso, quantomeno secondo i ricercatori, dagli esperimenti sui neuroni specchio; cioè che

La (...) comprensione dei gesti è resa possibile dalla reciprocità delle mie intenzioni e dei gesti altrui, dei miei gesti e delle intenzioni leggibili nella condotta altrui. Tutto avviene come se l'intenzione dell'altro abitasse il mio corpo o come se le mie intenzioni abitassero il suo.²⁰⁸

Peraltro, un lavoro pubblicato recentemente avrebbe dimostrato in maniera definitiva l'esistenza dei neuroni specchio anche nel cervello umano; non solo indirettamente, bensì in modo diretto tramite la registrazione in singoli neuroni di pazienti epilettici.²⁰⁹ L'originalità e rilevanza dello studio in questione derivano dal fatto che vi si dimostra l'esistenza dei neuroni specchio in regioni del cervello quali le aree premotorie mesiali e le regioni ippocampali, in cui il meccanismo di rispecchiamento non era finora stato rintracciato con le sole tecniche di *brain imaging*.²¹⁰ In sostanza, sia gli studi di elettrofisiologia quanto quelli di brain imaging hanno confermato, seppur con qualche riserva, l'ipotesi che nell'uomo siano presenti meccanismi di "risonanza" analoghi a quelli individuati nella scimmia, peraltro con alcune differenze che hanno palesato agli occhi dei ricercatori un sistema di neuroni

aspetti temporali dei singoli movimenti che lo compongono. Si veda in questo senso: Gangitano et al. 2001.

²⁰⁷ Ciò, spiega Marco Iacoboni, dipenderebbe dal fatto che l'osservatore, nel momento in cui assiste all'esecuzione di un atto motorio da parte di un altro, anticipa i possibili atti successivi ai quali quell'atto è concatenato (come il portare alla bocca per bere o per spostare). Si veda: Iacoboni et al. 2005.

²⁰⁸ Merleau-Ponty 1980, p. 256.

²⁰⁹ Si veda: Mukamel et al. 2010.

²¹⁰ Tali risultati hanno peraltro consentito di estendere in modo nuovo le proprietà funzionali del rispecchiamento ad ambiti quali il controllo intenzionale dell'azione e gli aspetti mnestici del comportamento, aprendo nuove possibili prospettive di ricerca.

specchio addirittura più esteso e con funzioni peculiari nell'uomo stesso: esso codificherebbe, diversamente da quanto fatto da quello del macaco, atti motori sia transitivi sia intransitivi; sarebbe in grado di selezionare sia il tipo d'atto, sia la sequenza dei movimenti che lo compongono; infine, non necessiterebbe di un'effettiva interazione con gli oggetti, attivandosi anche qualora l'azione sia semplicemente mimata. Non a caso Gallese è giunto a definire il sistema specchio come decisivo “in determining the humans ‘capacity to imitate others’ action”.²¹¹

Per il resto, nell'uomo come nella scimmia, la vista degli atti compiuti determinerebbe nell'osservatore un immediato coinvolgimento delle aree motorie deputate all'organizzazione e all'esecuzione di quegli atti stessi; coinvolgimento che, a sua volta, consentirebbe di decifrare il significato degli “eventi motori” osservati, attraverso una comprensione irriflessiva e a-concettuale che si basa unicamente sul vocabolario d'atti e sulla conoscenza motoria dai quali dipende la capacità individuale di agire.

Sulla base di queste acquisizioni, il sistema dei neuroni specchio è stato interpretato come decisivo per l'insorgere di quello spazio d'azione condiviso su cui si baserebbe la capacità delle persone di agire come soggetti, non soltanto individuali, ma anche e soprattutto sociali. Dopotutto varie forme, complicate o meno, di imitazione, apprendimento e comunicazione gestuale o verbale, hanno trovato un riscontro puntuale nell'attivazione di specifici circuiti specchio. Ancor più importante, è stato sottolineato come la possibilità stessa, da parte degli individui, di cogliere le reazioni emotive altrui, sia correlata al funzionamento di un determinato insieme di aree caratterizzate da proprietà specchio. In questo anche le emozioni, al pari delle azioni, risulterebbero innestate all'interno di uno spazio esperienziale condiviso. Il fatto fondamentale è che l'informazione sensoriale e quella

²¹¹ Rizzolatti & Craighero 2004, p. 176; per uno studio relativo all'attivazione del sistema specchio nell'uomo, in risposta a movimenti privi di significato, si veda: Maeda et al. 2002.

motoria sono state ricondotte ad un formato comune, codificato da specifici circuiti parieto-frontali; e proprio sulla base di ciò si è pensato che anche certi processi considerati solitamente di ordine superiore, come la percezione ed il riconoscimento degli atti altrui, nonché l'imitazione e le stesse forme di comunicazione, potessero essere ricondotti al sistema motorio in quanto loro substrato neurale primario.

La scoperta dei neuroni specchio, che dunque consente di ricondurre l'esperienza, soggettiva e intersoggettiva, ad un patrimonio motorio-fisiologico, ha portato alcuni ricercatori a legittimare filosoficamente le proprie teorie tramite il ricorso a precise dottrine fenomenologiche, che all'idea di "esperienza incarnata" hanno fatto ricorso per chiarire la formazione sia dell'identità personale, sia il dispiegarsi delle relazioni intersoggettive. Rizzolatti e Sinigaglia, ad esempio, affermano come

il comportamento dei neuroni di F5 e AIP ci permetterebbe di (...) catturare a livello corticale quella dimensione motoria dell'esperienze che, per dirla con Maurice Merleau-Ponty, "ci fornisce un modo di accedere (...) all'oggetto (...) originale".²¹²

In altre parole, insieme ad ogni singolo atto, che sia effettivamente eseguito oppure potenzialmente evocato, sorgerebbe una sorta di "attività di orientamento", una "catena d'intervento motoria",²¹³ che consentirebbe agli individui di costituirsi un mondo alla propria portata. Un mondo costituito non soltanto dalla capacità degli individui di interagire con i suoi oggetti, bensì, soprattutto, dalla capacità di muoversi e di orientarsi, afferrando il significato delle azioni altrui e delle loro intenzioni.

All'interno di questo modello interpretativo, la categorizzazione degli oggetti, così come la rappresentazione dello spazio, dipenderebbero dal funzionamento del sistema motorio, in particolare dal funzionamento delle

²¹² Rizzolatti & Sinigaglia 2006, p. 50. Per la dottrina di Maurice Merleau-Ponty relativa alla fenomenologia della percezione si veda: M. Merleau-Ponty 1980.

²¹³ *Ivi*, p. 51.

aree corticali localizzate nella via dorsale-ventrale, le quali si sono rivelate decisive per una serie di funzioni che trascenderebbero il semplice controllo dei movimenti, e risulterebbero invece connesse a quelle “dinamiche dell’azione che non coinvolgono soltanto il nostro corpo e le cose intorno, bensì anche il corpo degli altri”.²¹⁴

Le prime evidenze sperimentali sottostanti a queste teorie sono da ricercare negli esperimenti effettuati, in particolar modo dai ricercatori parmensi guidati da Giacomo Rizzolatti, tra la fine degli anni Ottanta e l’inizio degli anni Novanta. Durante le registrazioni, compiute in situazioni sperimentali in cui il macaco non era condizionato a compiti fissi, è emerso che un tipo particolare di neuroni, (presenti nella cosiddetta area F5), rispondevano sia quando la scimmia effettuava una determinata azione, sia quando osservava un altro individuo, (nel caso specifico lo sperimentatore), compiere un’azione simile. A tali neuroni è stato poi dato il nome di neuroni-specchio (*mirror neurons*).²¹⁵ I neuroni in questione avrebbero in sostanza particolari proprietà visive: da una parte, infatti, le proprietà motorie restano indistinguibili da quelle di altri neuroni; dall’altra è emerso che le proprietà visive dei *mirror neurons* ne determinano l’attivazione qualora vengano compiuti dallo sperimentatore, (o da un’altra scimmia), atti che comportano un’interazione effetto-oggetto. In questo senso Marc Jeannerod ha suggerito che lo stretto legame tra le risposte visive e quelle motorie dei neuroni specchio sembrerebbe indicare che la mera osservazione dell’azione compiuta da altri possa evocare nel cervello dell’osservatore un atto motorio analogo a quello spontaneamente attivato durante l’organizzazione e l’effettiva esecuzione di quell’azione. L’unica differenza, continua Jeannerod, consiste nel fatto che nel caso dell’osservazione l’atto motorio resterebbe allo stadio di

²¹⁴ *Ivi*, p. 77.

²¹⁵ Per un resoconto delle prime scoperte relative al funzionamento dei neuroni specchio nel macaco si vedano: Rizzolatti et al. 1996; Gallese et al. 1996.

rappresentazione motoria interna, mentre nel caso dell'esecuzione si tradurrebbe in una serie concreta di movimenti.²¹⁶ D'altra parte, secondo Giuseppe Di Pellegrino, i neuroni specchio di F5 avrebbero una funzione evolutivamente ancor più originaria, essendo alla base, prima ancora che dell'imitazione, del riconoscimento e della comprensione degli atti altrui;²¹⁷ laddove con il termine "comprensione" l'autore non intende denotare una consapevolezza esplicita e riflessiva, da parte dell'osservatore, della somiglianza tra l'azione vista e quella eseguita. Bensì, più semplicemente, una sorta di immediata capacità, da un lato, di riconoscere negli eventi motori osservati un determinato tipo d'atto, caratterizzato da una specifica modalità d'interazione con gli oggetti, dall'altro di differenziare tale tipo da altri, ed eventualmente di utilizzare una simile informazione per rispondere nel modo più appropriato. Viene cioè presentata una forma di comprensione implicita, pragmatica e non riflessiva, vincolata alle azioni potenziali inscritte nel vocabolario d'atti che in ogni individuo regola e controlla l'esecuzione dei movimenti; una comprensione che consentirebbe di attribuire ai movimenti altrui, visti o anche soltanto uditi, il senso specifico di azioni intenzionali. L'"atto" dell'osservatore diverrebbe in questo senso un atto potenziale, causato dall'attivazione dei neuroni specchio, i quali sarebbero in grado di codificare l'informazione sensoriale in termini motori, e di rendere così possibile quella "reciprocità" di atti e di intenzioni che, secondo buona parte dei neurofisiologi che si sono dedicati allo studio del *mirror system*, sarebbe alla base dell'immediato riconoscimento da parte nostra del significato dei gesti altrui. Pertanto, di nuovo, la comprensione delle intenzioni altrui non avrebbe qui nulla di "teorico", bensì si fonderebbe sull'automatica selezione di quelle strategie d'azione che, in base al patrimonio motorio degli individui,

²¹⁶ Si veda: Jeannerod 1994. Rizzolatti e Gallese non concordano sull'idea che la funzione primaria dei neuroni specchio sia legata all'emergere di comportamenti di carattere imitativo.

²¹⁷ Si veda: Di Pellegrino et al. 1992.

risultano di volta in volta più compatibili con lo scenario osservato. Per dirla con Gallese,

(...) in our brain, there are neural mechanisms (mirror mechanisms) that allow us to directly understand the meaning of the actions and emotions of others by internally replicating (...) them without any explicit reflective mediation. Conceptual reasoning is not necessary for this understanding.²¹⁸

Sulla base di questa concezione, il sistema specchio rappresenterebbe dunque il sostrato biologico che permette ai singoli individui di iscrivere ogni atto e ogni movimento osservato all'interno di uno spazio d'azione condiviso, attribuendovi così un significato preciso e definito, senza peraltro che ciò richieda alcuna esplicita operazione condivisa.

Neuroni specchio e imitazione

Uno dei temi più ricorrenti, una volta scoperti i neuroni specchio, è stato quello relativo alla possibilità o meno che questi ultimi possano rappresentare la base del processo imitativo.²¹⁹ Da questo punto di vista è opportuno distinguere due nozioni di imitazione: la prima, diffusa per lo più tra gli psicologi sperimentali, si riferisce alla capacità degli individui di replicare, dopo averlo visto fare ad altri, un atto che in qualche modo appartiene al loro patrimonio motorio;²²⁰ la seconda, propria più che altro degli etologi, presuppone che tramite l'osservazione un individuo apprenda un pattern

²¹⁸ Gallese 2004, p. 400.

²¹⁹ Per quanto concerne il processo imitativo è interessante notare come già Charles Darwin avesse attirato l'attenzione su alcuni tipici comportamenti di risonanza motoria. Si veda in particolare: Darwin 1965.

²²⁰ Si vedano ad esempio: Wohlschläger & Bekkering 2002. I due hanno sostenuto come l'imitazione tipicamente umana sia emersa a partire da un sistema di neuroni specchio presente nell'antenato comune di scimmie e uomini.

d'azione nuovo, e sia in grado di riprodurlo nei dettagli.²²¹ Relativamente alla prima forma d'imitazione, i modelli teorici principali sono stati due: il primo prevede la netta separazione tra i codici sensoriale e motorio; nel qual caso, l'imitazione sarebbe possibile in virtù di processi associativi che collegano elementi i quali a priori nulla avrebbero in comune. Il secondo, invece, assume che l'azione osservata e quella eseguita debbano condividere il medesimo codice neurale, e che ciò rappresenti in sé il prerequisito dell'imitazione; e alla sua base starebbe l'idea, presentata tra gli altri da Bracco, secondo cui

La reazione del meccanismo neuronale sembra essere in stretto rapporto con la capacità dell'individuo che osserva di riprodurre a sua volta l'azione che viene osservata".²²²

A partire soprattutto dal nuovo millennio, sembra aver preso il sopravvento questo secondo modello, grazie in particolar modo ai lavori di Wolfgang Prinz e dei suoi collaboratori, che si sono teoricamente richiamati alla nozione di "azione ideomotoria" introdotta da Hermann Lotze prima, e da William James poi,²²³ nonché estesa all'ambito dell'imitazione, sotto forma di principio di "compatibilità ideomotoria", già da Anthony G. Greenwald.²²⁴ In base a tale principio, più un atto percepito somiglia ad uno presente nel patrimonio motorio dell'osservatore, più tende ad indurne l'esecuzione: percezione ed esecuzione delle azioni, pertanto, dovrebbero possedere uno schema rappresentazionale comune, laddove questo schema risulta modulato dalla comprensione da parte dell'osservatore del tipo d'atto, ovvero dello scopo o stadio finale dei movimenti compiuti dal dimostratore.

Il principio di compatibilità ideomotoria ha tratto particolare forza dalla scoperta dei neuroni specchio, poiché quest'ultima ha dato nuova linfa all'idea di schema rappresentazionale non in quanto schema astratto, bensì in

²²¹ Si vedano in questo caso: Byrne 1995; Tomasello & Call 1997.

²²² Bracco 2005, p. 37.

²²³ Si vedano: Lotze 1852; James 1950.

²²⁴ Si veda: Greenwald 1970.

quanto meccanismo di trasformazione diretto delle informazioni visive in atti motori potenziali. D'altra parte l'esistenza di un meccanismo di tal fatta parrebbe esser confermato da una serie di esperimenti di *brain imaging*, tra i quali assumono un rilievo particolare quelli, già citati, condotti da Iacoboni e colleghi a cavallo del nuovo millennio.²²⁵ Nel 2003 inoltre è stata utilizzata, allo scopo di dimostrare tutto ciò, la stimolazione magnetica transcranica ripetitiva,²²⁶ dalla quale è apparso come effettivamente il sistema dei neuroni specchio svolga un ruolo fondamentale nell'imitazione, codificando l'azione osservata in termini motori e rendendo in tal modo possibile una sua replica. Questo per ciò che concerne la prima accezione del termine.

La questione non cambia particolarmente qualora con il termine "imitazione" non si faccia riferimento alla mera ripetizione di un atto appartenente al patrimonio motorio dell'osservatore, bensì ad un processo che prevede l'apprendimento di un pattern d'azione nuovo. Questa modalità di interpretare il processo imitativo è tipica dell'etologia, e, difatti, non è un caso che molti modelli proposti per spiegarne i meccanismi siano arrivati proprio da quell'ambito; l'etologo Richard Byrne ha ad esempio sostenuto come l'apprendimento via imitazione derivi dall'integrazione di due processi distinti: il primo consentirebbe all'osservatore di segmentare l'azione da imitare nei singoli elementi che la compongono; in altre parole, gli consentirebbe di convertire il flusso continuo dei movimenti visti in una stringa di atti appartenenti al suo patrimonio motorio; il secondo gli

²²⁵ Da questi ultimi emerge un chiaro coinvolgimento del sistema specchio nell'imitazione di atti già iscritti nel patrimonio motorio dell'osservatore, che suggerisce di conseguenza la possibilità concreta di una traduzione motoria immediata dell'azione osservata. Si veda ad esempio: Iacoboni et al. 1999.

²²⁶ A differenza delle indagini attraverso *brain imaging*, che mostrano soltanto come durante un certo compito si attivi una certa parte del nostro cervello, senza tuttavia dare informazioni su quanto l'area attivata sia importante per la funzione studiata, la stimolazione magnetica transcranica ripetitiva eccita in maniera prolungata una data area, della quale si può così determinare un'ipofunzionalità transitoria. Si veda: Heiser et al. 2003.

permetterebbe di porre gli atti motori così codificati nella sequenza più idonea, affinché l'azione eseguita rispecchi quella del dimostratore.²²⁷

Proprio quest'ultima tipologia di apprendimento per imitazione è stata studiata dal gruppo di ricercatori di Parma, in collaborazione con i ricercatori di Jüblich: ad un gruppo di soggetti che non avevano mai prima di allora suonato una chitarra, è stato cioè fatto osservare un video in cui si vedeva la mano di un maestro mentre eseguiva alcuni accordi; dopo una breve pausa, i soggetti dovevano ripetere gli accordi visti. E, ancora, l'osservazione degli accordi a scopo imitativo determinava l'attivazione del circuito dei neuroni specchio.²²⁸ Dunque, a prescindere dalla semantica del termine, le evidenze sperimentali si sono espresse a favore della presenza, nell'uomo, di una concreta correlazione tra *mirror system* e imitazione, sulla base soprattutto della contemporanea presenza di un sistema motorio molto articolato; cionondimeno, si è riconosciuto che la ricchezza del patrimonio motorio non possa determinare di per sé la capacità di imitare, o di apprendere via imitazione, né tantomeno che sia sufficiente a tal fine la presenza dei neuroni specchio. Questi due elementi sono certamente necessari, ma probabilmente non sufficienti all'emergere di comportamenti imitativi.

Rizzolatti e Sinigaglia suggeriscono a tal proposito, che affinché vi sia imitazione è indispensabile anche un sistema di controllo sui neuroni specchio che agisca in modo duplice: facilitandone o inibendone l'azione. Dovrebbe facilitare il passaggio dall'azione potenziale, codificata dai neuroni specchio, all'esecuzione dell'atto motorio vero e proprio, qualora ciò sia utile all'osservatore; ma dovrebbe essere anche in grado di bloccare un simile passaggio qualora quest'ultimo sia dannoso.²²⁹

²²⁷ Si veda: Byrne & Russon 1998.

²²⁸ Si veda: Buccino et al. 2004.

²²⁹ Si veda: Rizzolatti & Sinigaglia 2006.

La presenza dei sistemi di controllo permetterebbe peraltro di chiarire alcuni aspetti legati all'imitazione precoce nei neonati o ai comportamenti pseudo-imitativi; è stato infatti osservato, sebbene alcuni contestino la validità del dato, che poche ore dopo essere nati i bambini riescono a riprodurre certi movimenti della bocca dei genitori come la protrusione della lingua, e questo nonostante non abbiano ancora visto il proprio volto.²³⁰ Già alla nascita cioè, gli esseri umani sarebbero impegnati in una sorta di relazione interpersonale mimetica, che prevede la predisposizione congenita, da parte dei neonati, a collegarsi a chi li accudisce attraverso l'imitazione di gesti boccali. Inoltre, molto precocemente, essi mostrerebbero nel loro comportamento sequenze d'interazione sociale, sollecitando attivamente l'attenzione di chi li accudisce e impegnandosi in attività corporee che mostrano la struttura "proto-conversazionale" di alternanza di ruolo, caratterizzata da una struttura molto simile alle conversazioni degli adulti. Secondo Gallese,

le neuroscienze, con la scoperta dei neuroni specchio, hanno fornito il livello di descrizione sub-personale a questa dimensione relazionale della condizione umana.²³¹

Rizzolatti, dal canto suo, ha giustificato questi avvenimenti sostenendo come i bambini possiedano già un sistema di neuroni specchio, seppur verosimilmente molto grossolano, e che proprio il loro sistema di controllo sia debole.²³²

Neuroni specchio, "risonanza" ed empatia.

²³⁰ Si veda: Meltzoff & Moore 1977.

²³¹ Gallese 2010, p. 246.

²³² Si veda: Rizzolatti & Sinigaglia 2006.

La questione sicuramente più cruciale,²³³ che ha ricevuto nuove attenzioni e nuovi contributi dopo la scoperta dei neuroni specchio, è comunque quella relativa alle varie modalità di risonanza emotiva.²³⁴ In generale, con il termine “risonanza”, si indica il fenomeno di attivazione, nel soggetto percipiente, di stati simili a quelli percepiti; in questo senso, all’interno di un modello in cui la cognizione e la capacità di comprendere le azioni ed i sentimenti altrui sono legate al “riverberarsi” della stessa attivazione in due organismi differenti, l’empatia viene indagata come il prodotto di una risonanza, di un

²³³ Emerso dagli studi sui neuroni specchio, e tuttavia meno legato alla questione-empatia, è il tema del “mirror system” in quanto base neurofisiologica, non solo delle differenti tipologie di imitazione, bensì anche delle differenti modalità di comunicazione. In questo senso è stato peraltro delineato un possibile scenario sull’origine del linguaggio umano, senza ovviamente che sia stata avanzata la pretesa di ricondurre l’emergere di un comportamento comunicativo intenzionale alla mera presenza di un sistema di neuroni specchio; si vedano ad esempio: Arbib & Rizzolatti 1998; Ferrari & Fogassi 2007. Gli studi in questione, sulla base del fatto che nell’uomo il sistema dei neuroni specchio si attivi anche all’osservazione di pantomime di atti manuali, di atti intransitivi o di effettivi atti comunicativi orofacciali, ipotizzano cioè che sia stata la progressiva evoluzione del sistema specchio, originariamente deputato al riconoscimento di quella tipologie d’atti, a fornire il substrato neurale necessario per l’emergere delle prime forme di comunicazione interindividuale. Rizzolatti si spinge oltre, sostenendo come dal sistema dei neuroni specchio, posto sulla superficie laterale dell’emisfero, si sia evoluto anche il circuito responsabile del controllo e della produzione del linguaggio verbale, localizzato in una posizione anatomica simile. E a favore della propria teoria, adduce peraltro il fatto che l’area di Broca, una delle aree classiche del linguaggio, possiede proprietà motorie non riconducibili esclusivamente a funzioni verbali, attivandosi anche durante l’esecuzione di movimenti orofacciali, brachiomaneali e orolaringei. Si è perciò giunti alla conclusione secondo cui le origini del linguaggio andrebbero poste, prima ancora che nelle primitive forme di comunicazione vocale, nell’evoluzione di un sistema di comunicazione gestuale controllato dalle aree corticali laterali; e, di conseguenza, all’idea per cui lo sviluppo progressivo del sistema dei neuroni specchio abbia costituito una componente chiave nella comparsa ed evoluzione della capacità umana di comunicare, a gesti prima e a parole poi. Peraltro già Wundt aveva posto l’attenzione sulla possibilità di un’origine gestuale del linguaggio; si pensi alle sue considerazioni psicologiche sul naturale svolgimento di un linguaggio dei gesti, che per quanto legato per lo più a rappresentazioni pantomimiche, avrebbe rappresentato una prima specie di discorso, solo in seguito integrato dal discorso di tipo fonetico. Si veda: Wundt 1896.

²³⁴ Si può peraltro affermare come il concetto di “risonanza” sia emerso anche grazie allo sviluppo del modello percezione-azione. Per un’interpretazione in questo senso delle radici del concetto di risonanza si veda: Galloni 2009; per una versione del modello percezione-azione si veda: Prinz 1997.

rispecchiamento delle stesse attività neurali. I vantaggi offerti dalle modalità di risonanza emotiva sono evidenti, e consistono non solo nell'offrire ai singoli organismi la possibilità di affrontare in maniera efficace eventuali minacce (o opportunità), ma anche nel rendere possibile l'instaurarsi e il consolidarsi dei primi legami interindividuali. A tal proposito, il pianto del neonato successivo al pianto sofferente altrui, che Hoffman interpreta come "a rudimental precursor of empathic distress",²³⁵ può essere interpretato come un primordiale fenomeno di contagio emotivo. Peraltro già due o tre giorni dopo la nascita i neonati sembrano distinguere un volto contento da uno triste, e intorno al secondo o terzo mese i bambini sviluppano una "consonanza affettiva" con la madre, tale da riprodurre in modo più o meno sincronizzato espressioni facciali o vocalizzazioni che ne riflettono lo stato emotivo.²³⁶ D'altra parte l'articolazione e differenziazione progressiva del risveglio emotivo indotto dalla percezione delle espressioni altrui permetterebbe quindi ai bambini stessi di realizzare, nei mesi successivi, alcuni comportamenti sociali elementari quali, per esempio, l'offrire aiuto o conforto a chi appare in difficoltà.²³⁷ In sostanza, si tratterebbe per lo più di forme di empatia rudimentali, assai meno sofisticate di quelle che stanno alla base delle condotte sociali mature. Tuttavia, queste come quelle presupporrebbero la capacità di riconoscere le emozioni altrui, leggendo nel viso e nel corpo degli altri i segni delle più svariate emozioni.

Non è però ancora chiaro quale sia il meccanismo che permetterebbe al nostro cervello di elaborare gli stimoli provenienti, ad esempio, da un'espressione facciale altrui e di codificarli, di conseguenza, come una smorfia dovuta ad una particolare emozione. Il riconoscimento di quest'ultima può cioè, o basarsi sul funzionamento di un insieme di circuiti neurali che, per quanto

²³⁵ Hoffman 2000, p. 65.

²³⁶ Si veda: Stern 1987.

²³⁷ A questo proposito si veda: Zahn-Waxler et al. 1992.

differenti, condividono quelle proprietà specchio già riscontrate nel caso della comprensione delle azioni, oppure può rappresentare semplicemente un processo cognitivo non differente dal riconoscimento dei volti.

In questo senso, tanto i dati clinici quanto quelli ottenuti tramite brain imaging o elettrostimolazione paiono indicare che il provare disgusto o il percepire quello altrui abbiano un substrato neurale comune.²³⁸ Ciò sembrerebbe suggerire che l'effettiva comprensione dell'emozione altrui, (in tal caso il disgusto), quella comprensione cioè in cui l'individuo capisce effettivamente cosa l'altro stia sperando in un dato momento, non presupponga né si basi su processi cognitivi di tipo inferenziale o associativo. D'altra parte, per offrire evidenze meno indirette, e per poter dunque parlare di un meccanismo specchio sottostante ai fenomeni di risonanza emotiva, Bruno Wicker ha sottoposto alcuni volontari sani a un esperimento di fMRI articolato in due sessioni distinte, olfattiva e visiva.²³⁹

Tra le strutture attivate dall'esposizione agli odori due sono risultati molto interessanti: l'amigdala e l'insula. L'amigdala, una struttura sottocorticale che media varie risposte emozionali, si è attivata sia per gli odori disgustosi sia per quelli piacevoli, con una chiara sovrapposizione tra i due tipi di attivazione. Al contrario, gli odori disgustosi attivavano la regione inferiore dell'insula destra e sinistra, mentre quelli piacevoli un sito più posteriore della sola insula destra. Per quanto concerne la sessione visiva dell'esperimento, solo l'osservazione della smorfia di disgusto determinava un'attivazione dell'insula; ma la cosa decisiva fu che tale attivazione coincideva, nella parte anteriore dell'insula sinistra, con quella riscontrata quando i soggetti annusavano gli odori disgustosi. L'amigdala invece non aveva mostrato attivazioni durante l'osservazione di facce disgustate.²⁴⁰ In questo senso, il

²³⁸ Rizzolatti & Sinigaglia 2006, p. 173.

²³⁹ Si veda: Wicker et al. 2003.

²⁴⁰ Lo stesso meccanismo sembrerebbe valere anche per altre emozioni primarie; si vedano, ad esempio relativamente al dolore: Hutchison et al. 1999; Singer et al. 2004.

fatto che le reazioni viscero-motorie dovute all'attivazione dell'insula non abbiano avuto alcun effetto a livello dei centri periferici non è stato accolto come un risultato negativo circa la loro utilità; al contrario, Wicker ne ha dedotto che la loro funzione primaria sia quella di rappresentare tali reazioni, e che tale capacità sia indispensabile per la comprensione in prima persona delle emozioni degli altri. Per cogliere completamente il valore emotivo del comportamento altrui non è cioè necessario riprodurlo integralmente; come d'altronde non è necessario replicare un'azione osservata per comprenderne il significato. Sulla base di ciò si è concluso che, pur coinvolgendo aree e circuiti corticali diversi, le percezioni degli atti e delle reazioni emotive altrui risultano accomunate da un meccanismo specchio che, innescando le strutture neurali, (rispettivamente motorie e viscero-motorie), alla base sia delle azioni sia delle emozioni, consente al cervello di riconoscere immediatamente ciò che vede, sente o immagina fare da altri.²⁴¹

Sulla base degli studi presi in considerazione, il gruppo di ricercatori di Parma ha delineato un preciso quadro teorico relativo, da una parte, alla modalità di comprensione delle azioni e delle emozioni altrui, dall'altra a ciò che emerge a partire da questa modalità stessa. La sottolineatura principale è rivolta al carattere diretto e preriﬂessivo di questa comprensione; quest'ultima consentirebbe cioè l'insorgere di quello spazio d'azione condiviso, che rappresenterebbe la base per l'insorgere di forme di interazione sempre più elaborate, (come l'imitazione o la comunicazione intenzionale), le quali a loro volta poggerrebbero su sistemi di neuroni specchio sempre più articolati e differenziati. Analogamente, la capacità del cervello di rispondere alla percezione dei volti e dei gesti altrui, nonché di codificarli immediatamente in termini viscero-motori, fornirebbe il substrato neurale necessario per una compartecipazione empatica che, sia pure in modi e a livelli diversi, sia in grado di orientare le condotte individuali e le relazioni intersoggettive:

²⁴¹ Si veda: Rizzolatti & Sinigaglia 2006.

Quali che siano le aree corticali interessate (centri motori o visceromotori), e il tipo di risonanza indotta, il meccanismo dei neuroni specchio incarna sul piano neurale quella modalità del comprendere che, prima di ogni mediazione concettuale e linguistica, dà forma alla nostra esperienza degli altri. (...) La chiarificazione della natura e della portata dei meccanismi dei neuroni specchio sembra ora offrire una base unitaria a partire dalla quale cominciare a indagare i processi cerebrali responsabili di quella variegata gamma di comportamenti che scandisce la nostra esistenza individuale e in cui prende corpo la rete delle nostre relazioni interindividuali e sociali.²⁴²

Peraltro, a partire dall'analisi dei meccanismi di risonanza, alcune ricerche si sono concentrate sull'idea per cui il sentire empatico, a differenza ad esempio del fenomeno del contagio emotivo, si basi sul mantenimento della distinzione tra i soggetti.²⁴³ È stato innanzitutto sottolineato che esiste una differenza qualitativa nelle informazioni in entrata a seconda del fatto che il soggetto sia attore o spettatore di un'azione (o emozione): nel primo caso, vi sarebbe un'informazione di tipo propriocettivo, nel secondo una di tipo meramente percettivo;²⁴⁴ meccanismi quali la copia d'efferenza potrebbero quindi rappresentare i presupposti fisiologici al mantenimento di quella differenziazione. In questo senso sono stati eseguiti anche studi sperimentali su quali regioni del cervello siano coinvolte nell'assunzione del punto di vista altrui: secondo Decety la corteccia prefrontale sembrerebbe per esempio essere coinvolta nell'inibizione del proprio punto di vista, mentre la corteccia parietale inferiore destra potrebbe giocare un ruolo di rilievo nell'adozione intenzionale del punto di vista altrui. Inoltre, i neurologi Bachoud-Lévi e Degos hanno sostenuto che alcune aree parietali sinistre, responsabili

²⁴² Rizzolatti & Sinigaglia 2006, pp. 182-83.

²⁴³ D'altra parte, anche nel solco della tradizione filosofica facente capo soprattutto a Max Scheler, la distinzione sé-altro è divenuta una delle caratteristiche basilari che consentirebbe di distinguere l'empatia da altre forme di partecipazione emotiva.

²⁴⁴ Si veda ad esempio: Barresi & Moore 1996.

dell'“oggettificazione” del mondo esterno rispetto al soggetto, potrebbero essere implicate nella funzione di distinzione sé/altro.²⁴⁵

Decety ritiene peraltro, uniformandosi alla cosiddetta teoria motoria dell'empatia,²⁴⁶ che le espressioni facciali e la mimica veicolino importanti informazioni sullo stato affettivo e che, simulando internamente tali azioni, il soggetto percipiente possa riconoscere quel contenuto emotivo. Dopotutto, sebbene i primi studi dei ricercatori parmensi abbiano apertamente affermato il carattere meramente percettivo e motorio del sistema specchio,²⁴⁷ s'è visto che le nuove indagini hanno registrato il coinvolgimento di un circuito specchio nell'attivazione dell'insula in risposta alla percezione delle emozioni. E proprio prendendo spunto da questi ultimi studi, Rizzolatti e Sinigaglia spiegano cosa significhi possedere una configurazione neuronale a specchio, nella prospettiva di comprendere la possibilità di una condivisione delle emozioni, nonché, dunque, il fondamento stesso dell'empatia:

(...) la comprensione degli stati emotivi altrui dipenderebbe da un meccanismo specchio in grado di codificare l'esperienza sensoriale direttamente in termini emozionali.²⁴⁸

E,

La comprensione immediata, in prima persona, delle emozioni degli altri che il meccanismo dei neuroni specchio rende possibile, rappresenta inoltre il prerequisito necessario per quel comportamento empatico che sottende larga parte delle nostre relazioni interindividuali.²⁴⁹

La comprensione garantita dal meccanismo specchio sarebbe dunque una comprensione preriﬂessiva e diretta agli stati emotivi altrui, nonché il fondamento vero e proprio del sentire empatico. In generale comunque, è

²⁴⁵ Si veda: Bachoud-Lévi & Degos 2004.

²⁴⁶ Alcuni esempi di sostenitori della teoria motoria sono: Carr et al. 2003; Decety & Meltzoff 2003; Gallese et al. 2003a.

²⁴⁷ Si veda esempio: Di Pellegrino et al. 1992.

²⁴⁸ Rizzolatti, Sinigaglia 2006, p. 177.

²⁴⁹ *Ivi*, p. 181.

emersa a partire dagli anni Ottanta una tendenza sulla cui base gli psicologi hanno gradualmente raffinato la propria concezione di empatia, e, di conseguenza, distinto tra aspetti differenti della reazione emotiva nei confronti di un altro individuo. In generale, sono state sottolineate le diverse modalità di comportamento empatico possibili: l’“emotional contagion”; l’“affective empathy”; la “sympathy”; il “personal distress”.

Il “contagio emotivo” avverrebbe quando gli individui iniziano ad esperire sentimenti o emozioni simili, causate semplicemente dalle associazioni reciproche. E non prevedrebbe che gli individui siano consapevoli di come le emozioni esperite dipendano dal fatto che anche altri le stiano esperendo. Con “affective empathy” si è inteso in sostanza caratterizzare la capacità di condivisione di un’emozione, ed alcuni autori hanno sostenuto come ciò richieda che i soggetti e gli oggetti del processo empatico siano in uno stato affettivo molto simile.²⁵⁰ D’altra parte vi è stato anche chi, come Hoffman, ha considerato l’empatia come una risposta emotiva che prevede solamente “the involvement of psychological processes that make a person have feelings that are more congruent with another’s situation than with his own situation”;²⁵¹ conformemente a questa definizione, l’empatia non prevedrebbe necessariamente che il soggetto e l’oggetto del processo provino emozioni simili (sebbene questo sia il caso più ricorrente). In queste classificazioni, il fattore cruciale per non confondere il contagio emotivo con qualsiasi forma autentica di empatia rimane spesso il medesimo, ed è rappresentato dalla capacità, nel comportamento empatico autentico, di distinguere tra se stessi e gli altri; in altre parole, dalla presenza di una minima coscienza del fatto che avere un’esperienza emozionale sia dovuto alla percezione dell’emozione altrui, o più in generale alla partecipazione alla sua emozione.

Inoltre l’empatia, al di fuori dell’incontro percettivo diretto, implicherebbe un

²⁵⁰ Si vedano ad esempio: Coplan 2011; De Vignemont e Singer 2006; Jacob 2011.

²⁵¹ Hoffman 2000, p. 30.

qualche apprezzamento dell'emozione altrui in quanto risposta adeguata alla sua situazione; in sostanza, una risposta emotiva può essere considerata autenticamente empatica solo se non dovuta alla percezione del mondo esterno dalla prospettiva dell'osservatore. Solo cioè se relativa a ciò che ha "impegnato" emotivamente un altro individuo.²⁵² È esattamente per questo motivo che il "mettersi nei panni di" o l'"assumere il punto di vista di" sono stati considerati tradizionalmente come parte integrante del meccanismo empatico.

A sua volta la *sympathy*, contrariamente all'empatia affettiva, non sarebbe un'emozione in accordo con l'emozione altrui; piuttosto è concepita come un'emozione sui generis che ha come proprio oggetto l'emozione o la situazione negativa di un altro individuo; un'emozione dunque provata dal punto di vista di colui che si interessa al benessere di quell'individuo.²⁵³ In questo senso la *sympathy* consisterebbe nel "feeling sorrow or concern for the distressed or needy other", in un sentimento per l'altro caratterizzato da una "heightened awareness of the suffering of another person as something that needs to be alleviated".²⁵⁴ Dunque, mentre è abbastanza plausibile assumere che l'empatia, sotto certe condizioni e qualora alcuni segni dello sviluppo siano raggiunti, possa far emergere la *sympathy*, deve nondimeno essere sottolineato che la relazione tra empatia affettiva e *sympathy* rimane contingente e casuale. In primo luogo la *sympathy* non comporta necessariamente il provare alcun tipo di sentimento o emozione; un distaccato riconoscimento o rappresentazione del fatto che l'altro individuo sia in condizioni di bisogno potrebbe essere sufficiente;²⁵⁵ inoltre l'empatia, o sofferenza empatica, inversamente, non possono affatto essere ricondotte alla *sympathy*. Infine la sofferenza personale, "personal distress", nel contesto

²⁵² Sober e Wilson 1998, pp. 231-37.

²⁵³ Si veda: Darwall 1998.

²⁵⁴ Si vedano: Eisenberg 2000, p. 678; Wispe 1986, p. 318.

²⁵⁵ Si veda: Nichols 2004.

della ricerca sull'empatia è concepita come un'emozione reattiva in risposta alla percezione o riconoscimento di un'emozione o situazione negativa altrui. Sarebbe causata, come la *sympathy*, dalla situazione altrui, tuttavia, contrariamente ad essa, sarebbe orientata principalmente verso se stessi; in questo caso cioè, la sofferenza di un altro individuo non fa “star male per lui/lei”. In contrasto con le emozioni empatiche, non sarebbe più in relazione con la situazione altrui, si riferirebbe piuttosto alla prospettiva personale. Dal canto loro, la psicologa cognitiva Stephanie Preston e il primatologo ed etologo Frans de Waal hanno fornito un contributo originale, tentando di integrare i differenti approcci emersi in un modello percezione-azione dell'empatia:

A Perception-Action Model of empathy specifically states that attended perception of the object's state automatically activates the subject's representations of the state, situation, and object, and that activation of these representations automatically primes or generates the associated autonomic and somatic responses, unless inhibited.²⁵⁶

Le “representations” di questo contesto non sono da intendere nella maniera classica, in quanto modelli interni dell'ambiente esterno, o percezioni di uno stato esterno, bensì come nozioni basate sulle modalità percettive e consistenti in un'attivazione, o riattivazione, di configurazioni neurali.²⁵⁷

Sulla base di questo modello generale, Preston e de Waal hanno poi definito differenti tipologie di rispecchiamento tra organismi: il contagio emotivo, di scheleriana memoria, sarebbe un comportamento automatico ed istintivo messo in atto dai neonati nel rispondere in modo imitativo, già nelle prime ore di vita, alle espressioni facciali e ai comportamenti emotivi di chi li circonda; come già teorizzato da Scheler, il contagio emotivo condurrebbe alla percezione e all'esperienza dello stato emotivo altrui, senza la necessaria presenza, nell'individuo che percepisce, di una chiara distinzione sé-altro. La

²⁵⁶ De Waal & Preston 2002, p. 4.

²⁵⁷ Come ben chiarito da Barsalou 1999.

simpatia necessiterebbe al contrario della distinzione sé-altro, ma non dell'equivalenza delle percezione tra percipiente e percepito; sarebbe infatti caratterizzata da sensazioni quali il “sentirsi dispiaciuti o felici per l'altro”. L'empatia, a sua volta, necessiterebbe della distinzione sé-altro, nonché dell'equivalenza dello stato emotivo tra i due individui, sebbene sia possibile che tale uguaglianza coinvolga solo il livello rappresentazionale, e non anche necessariamente l'espressione del sentimento (vista la presenza dei meccanismi inibitori). È inoltre emerso un'ulteriore tipologia di empatia, definita dai due autori “cognitive empathy”, che prevedrebbe l'adozione del punto di vista altrui: in altre parole, una rappresentazione dello stato altrui tramite processi “top-down” che non coinvolga la risonanza motoria, implicherebbe i meccanismi di distinzione e non l'equivalenza degli stati emotivi. Infine Preston e de Waal suggeriscono l'esistenza di un altro tipo ancora di relazione di rispecchiamento, che sfocerebbe in comportamenti prosociali volti a ridurre la sofferenza altrui, e dunque basati sulla consapevolezza dell'alterità ma non sull'identità del sentimento esperito. I due autori ritengono dunque che l'indistinzione sé-altro possa condurre solamente al contagio emotivo; quest'ultimo dopotutto rappresenterebbe una forma primordiale di risposta empatica, che non coinvolge né l'intenzionalità, né l'attenzione consapevole per lo stato altrui, bensì un “sentire immediato e automatico”. Dunque, perché si dia la ‘pura’ empatia come livello di rispecchiamento intermedio tra meccanismi percezione-azione di base e teoria della mente, sarebbero necessari i meccanismi di risonanza, di distinzione sé-altro e di inibizione (ovvero simulazione).²⁵⁸ Decety sembra essere d'accordo con la descrizione dell'empatia fornita da Preston e de Waal quando afferma che è possibile considerare il contagio emotivo come precursore dell'empatia

²⁵⁸ Il meccanismo di inibizione è cruciale per spiegare come sia possibile attivare medesime aree di rappresentazione dell'azione in zone premotorie senza che questo scateni un comportamento manifesto: tramite l'inibizione, infatti, noi simuliamo internamente il movimento/l'emozione percepiti ma non lo repliciamo.

e che la simulazione mentale della soggettività altrui deriva in primo luogo dalla risonanza motoria non-intenzionale basata sui neuroni specchio;²⁵⁹ nonché dall'adozione intenzionale del punto di vista altrui tramite inibizione del proprio punto di vista. Al contrario, de Vignemont e Singer affermano, criticando la teoria motoria dell'empatia, che l'insorgere dell'empatia non necessita del coinvolgimento di aree motorie, e dunque di neuroni propriamente *mirror*, ma che sia possibile, invece, basarsi solo sulla condivisione di un *network* emozionale.²⁶⁰

De Vignemont e Singer sostengono cioè che, al fine di comprendere il fenomeno empatico, non si possa non considerare anche il sistema emozionale implicito nel riconoscimento di uno stato affettivo. In altre parole, che la caratteristica fondamentale del fenomeno empatico sia l'attivazione, nel percipiente, di uno stato affettivo isomorfo rispetto a quello di un altro organismo percepito, e stimolato dall'osservazione o dall'immaginazione di tale stato nell'altro organismo; tale stato affettivo potrebbe peraltro essere rappresentato senza il coinvolgimento di aree motorie.

D'altra parte sia le indagini di Singer,²⁶¹ sia lo studio di Wicker, sono giunti alla stessa conclusione; la risposta empatica non è necessariamente associata all'attivazione di aree neurali motorie o premotorie: dalla ricerca di Singer si deduce come soltanto quello che lui definisce "network" emozionale sia implicato nell'empatia per il dolore altrui; in quella di Wicker, i dati dimostrano che durante l'osservazione di volti con espressioni di disgusto si attivano le stesse aree attivate durante il sentimento di disgusto provato in prima persona, senza tuttavia il coinvolgimento di aree motorie.

Dunque, in generale, la metafora del rispecchiamento viene applicata a due fenomeni differenti: uno implica l'attivazione delle aree neurali preposte al

²⁵⁹ Si veda: Decety 2004.

²⁶⁰ Si veda: De Vignemont, Singer 2006.

²⁶¹ Si veda: Singer et al. 2004.

movimento, l'altro quella delle aree neurali preposte all'affettività; detto questo, non è comunque scontato che i meccanismi interessati siano effettivamente diversi. Un ponte tra quelle che possono essere definite come due differenti modalità empatiche è stato gettato dalle indagini di Avenanti e dei suoi collaboratori, che utilizzando sia la stimolazione magnetica transcranica, sia i potenziali somatosensoriali evocati, hanno scoperto che nel meccanismo empatico per il dolore sono attivate sia componenti motorie sia risposte somatiche. Avenanti suggerisce in particolare l'esistenza

of a pain resonance system, that extracts basic sensory aspects of the model's painful experience (such as source or intensity of a noxious stimulus) and maps them onto the observer's motor system according to topographic rules;²⁶²

e definisce questo meccanismo come “contagio sensorimotorio”: nella risposta empatica sarebbero dunque coinvolte, in maniera automatica ed inconscia, sia le aree emozionali-sensoriali, sia le aree motorie della matrice per il dolore. Un'altra tipologia di rispecchiamento, che condivide alcune caratteristiche con quella basata sulla teoria specchio, è emersa ad esempio dal lavoro di Antonio Damasio. A suo parere, circuiti definiti “come-se”, da un lato reagirebbero durante la percezione di un'azione o di un'emozione, o durante l'immaginazione delle stesse, e dall'altro, assumerebbero lo stesso stato che avrebbero se si fosse in prima persona coinvolti in tali azioni ed emozioni; in altre parole il cervello, in modalità simulatoria e senza coinvolgere il corpo, riprodurrebbe lo stato somatico altrui percepito:

Vi sono, quindi, dispositivi neurali che ci aiutano a sentirci “come se” stessimo provando uno stato emotivo, come se il corpo venisse attivato e modificato; essi ci consentono di aggirare il corpo e di evitare un processo lento ed energeticamente dispendioso (...). I dispositivi “come se” sarebbero stati sviluppati mentre crescevamo e ci adattavamo all'ambiente; l'associazione tra una certa immagine mentale e il surrogato di uno stato corporeo sarebbe stata acquisita attraverso ripetute associazioni delle immagini di entità o

²⁶² Avenanti 2005, p. 958.

situazioni date con le immagini di stati corporei appena rappresentati. Perché una particolare immagini accenda il “dispositivo di *bypass*”, è stato necessario che prima il processo si svolgesse nel teatro del corpo, che - per così dire - si chiudesse il circuito del corpo.²⁶³

Osservare l'espressione emotiva altrui e comprenderla coinvolgono, secondo Damasio, le zone prefrontali, da dove “rappresentazioni disposizionali” invierebbero alle aree somatosensoriali e all'insula uno schema di attivazione simile a quello inviato quando è l'osservatore ad esperire l'emozione. Solo nella misura in cui la corteccia prefrontale svolge il proprio compito si attiverrebbero le aree sensoriali e sarebbe quindi possibile comprendere le emozioni altrui. In modo ancor più specifico, Damasio affida alla corteccia prefrontale ventro-mediale un ruolo chiave per la disposizione all'empatia; alcuni suoi pazienti frontali, successivamente al momento della lesione, avrebbero infatti iniziato a manifestare una diminuzione di empatia. Persone note per la propria affabilità e prontezza nel consigliare amici e parenti in difficoltà, a seguito di lesioni in quest'area cerebrale, sembrano non interessarsi più ai problemi e ai sentimenti altrui.²⁶⁴

D'altra parte Rizzolatti non avalla il modello damasiano, anzi lo critica apertamente sostenendo come non sia necessario il coinvolgimento delle aree prefrontali e somatosensoriali:

La nostra opinione è che il postulare un coinvolgimento delle aree della corteccia sensoriale sia pleonastico. (...) Le informazioni provenienti dalle aree visive arrivano direttamente all'insula, dove attivano un meccanismo specchio autonomo e specifico, in grado di codificarle immediatamente nei corrispondenti formati emotivi. L'insula è il centro di questo meccanismo specchio.²⁶⁵

Allo stesso modo, Carr sostiene come per empatizzare sia necessario rifarsi alla rappresentazione delle azioni associate alle emozioni cui si assiste:

²⁶³ Damasio 1995, p. 223.

²⁶⁴ Si veda in particolare: Damasio 2003.

²⁶⁵ Rizzolatti, Sinigaglia 2006, pp. 179-80.

In the human brain, this empathic resonance occurs via communication between action representation networks and limbic area provided by the insula. Lesions in this circuit may determine an impairment in understanding the emotions of others and the inability to “empathize” with them.²⁶⁶

Riepilogando, gli studi di visualizzazione cerebrale hanno gradualmente rivelato l'esistenza di molteplici aree coinvolte nel processo di risposta empatica: aree limbiche, aree motorie e sensoriali, aree prefrontali.

Lo sviluppo delle indagini biologiche e neuroscientifiche ha in sostanza condotto ad una differenziazione più precisa dei differenti livelli di empatia o dei comportamenti ad essa riferibili: a partire dal contagio emotivo, meccanismo automatico ed inconscio che consisterebbe nella “total identification without discrimination between one’s feelings and those of the other”;²⁶⁷ passando per la risonanza emozionale-sensorimotoria, in cui lo stato altrui sarebbe soltanto simulato per mezzo di rappresentazioni condivise, che coinvolgono quelle aree neurali (soprattutto limbiche, ma anche premotorie e sensoriali) le quali “possono comunicare tramite connessioni sia anatomiche (...) sia funzionali.”;²⁶⁸ per arrivare alla forma vera e propria di empatia, la quale emergerebbe dalla risonanza emozionale-sensorimotoria, distaccandosene tuttavia sulla base della distinzione consapevole sé-altro, e sarebbe caratterizzata dal coinvolgimento di aree parietali.²⁶⁹

A sua volta, anche la forma concreta di empatia è stata suddivisa in determinate sottocategorie: empatia sociale, che consiste nell'applicazione pratica dell'empatia intesa come disposizione, e che secondo Damasio prevede l'attivazione della corteccia prefrontale; una forma di empatia che richiede peraltro la distinzione sé-altro ma non necessariamente la condivisione dello stato emotivo. Ed empatia cognitiva, che necessita di

²⁶⁶ Carr et al. 2003, p. 5502.

²⁶⁷ De Waal 1996, p. 80.

²⁶⁸ Galloni 2009, p. 143.

²⁶⁹ Si veda: Bachoud-Lévi & Degos 2004.

meccanismi di distinzione sé-altro ma non coinvolge per forza l'attivazione dei circuiti di risonanza, in quanto si tratta di una rappresentazione dello stato altrui privata della sua "coloritura emotiva".

La tendenza è stata dunque quella di definire l'empatia non in quanto fenomeno che ingloba tutti i meccanismi e i comportamenti sociali, bensì come esperienza conscia e corporea del sentimento altrui; in questo senso, l'empatia assocerebbe emozione (o stato affettivo) e pensiero (sotto forma del cambiamento intenzionale del punto di vista), percezione e simulazione sensorimotoria, consapevolezza e conoscenza di sé e dell'altro. Tuttavia, pur alla luce della compresenza di questi fattori, e del fatto che non sia sufficiente né all'insorgere dell'empatia, né a spiegare come questa emerga, la risonanza motoria resta cruciale in quasi tutte le teorie relative al sistema specchio come base del fenomeno empatico.

Più in generale, gran parte delle ricerche condotte nei dieci anni a cavallo del duemila ha dimostrato che il meccanismo di rispecchiamento influenza i domini delle azioni, delle emozioni e delle sensazioni. Ancora, che regioni cerebrali come l'insula, l'amigdala e la corteccia cingolata anteriore sono similmente attivate durante l'esperienza in prima persona di emozioni come la paura o il disgusto, o sensazioni come il dolore, nonché durante la loro osservazione negli altri. Secondo la stessa logica, le aree corticali attivate dall'esperienza in prima persona del tatto si attiverebbero anche quando si assiste alle esperienze tattili altrui. Tutti questi dati neuro-scientifici hanno condotto Vittorio Gallese, ma non solo, a suggerire che la capacità di comprendere le azioni altrui, le intenzioni motorie che le hanno generate, le emozioni e le sensazioni provate dagli altri individui non si baserebbe esclusivamente su strategie cognitive che prevedono l'applicazione di sofisticati processi logico-deduttivi, ma sarebbe fondata anche, se non soprattutto, su meccanismi di simulazione incarnata, di cui i diversi

meccanismi di rispecchiamento dovuti alla presenza dei neuroni specchio costituiscono una base neurale. Così, anche

the understanding of basic aspects of social cognition depends on activation of neural structures normally involved in our own personally experienced actions or emotions. By means of this activation, a bridge is created between others and ourselves.²⁷⁰

La cognizione sociale, in questo senso, non sarebbe rappresentata dal semplice “pensare” ai contenuti della mente altrui, bensì dal meccanismo funzionale di base, condiviso dall’uomo e dagli altri primati, che consente a questi ultimi di fare un’esperienza interna delle menti altrui: “This mechanism could provide the first unifying perspective of the neural basis of social cognition”;²⁷¹ un meccanismo che creerebbe un legame diretto tra il mittente ed il destinatario di un messaggio preciso. In altri termini, queste evidenze suggerirebbero che la capacità di entrare nel mondo delle esperienze altrui, nonché quella di attribuire un senso condiviso a quelle stesse esperienze, siano il risultato dell’attivazione di meccanismi nervosi di “simulazione incarnata”.²⁷² In questo senso i meccanismi di simulazione fornirebbero lo strumento necessario per condividere a livello esperienziale gli stati mentali altrui; Gallese infatti afferma apertamente che “la simulazione incarnata può essere considerata come il correlato funzionale dell’empatia”.²⁷³

La scoperta dei neuroni specchio sembra dunque portare ad un ripensamento delle idee di mente, che rispetto all’approccio definito “cognitivistico classico” sottolinei le relazioni che intercorrono tra sensazione, percezione e conoscenza. Il fatto che il sistema motorio risulti legato a quello percettivo porta con sé l’idea per cui l’azione debba necessariamente avere un ruolo attivo nel determinare il processo di significazione del mondo percepito. In

²⁷⁰ Gallese 2004, p. 400.

²⁷¹ Ivi, p. 401.

²⁷² Per un’interpretazione dell’intersoggettività come dovuta all’attivazione dei meccanismi alla base della simulazione incarnata si vedano: Gallese 2005; Gallese 2006.

²⁷³ Gallese 2007, p. 204.

questo senso, la rappresentazione della realtà non sarebbe più concepibile come copia di un *datum* oggettivo, ma dovrebbe essere intesa in quanto

modello interattivo costituito dalla relazione fra il soggetto e il suo corpo vissuto che si muove e agisce nel mondo attraverso l'apparato senso-motorio.²⁷⁴

La concezione stessa di intersoggettività è stata modificata dalla scoperta del *mirror system*, e dunque dalla modalità di comprensione delle azioni altrui che su quel sistema si basa. L'osservazione di un'azione da parte di un soggetto indurrebbe cioè in esso l'attivazione dello stesso circuito nervoso deputato a controllarne l'esecuzione, quindi l'automatica simulazione della stessa azione nel suo cervello. I neuroni specchio, una volta attivi, specificherebbero direttamente lo scopo dell'azione altrui, l'intenzione che la anima, fin dal primo movimento compiuto, e l'osservatore comprenderebbe direttamente l'altro, in termini automatici e diretti, proprio grazie alla condivisione di un medesimo meccanismo neurale che consente una conoscenza implicita del proprio corpo vissuto che agisce, si muove, conosce, esperisce. Alla luce di ciò, la relazione empatica con gli altri soggetti risulta essere costitutiva e interattiva, strettamente legata al sistema senso-motorio.

A partire dagli esperimenti di Rizzolatti e del suo gruppo di ricercatori verso la fine degli anni Ottanta, è stata quindi dimostrata l'esistenza di neuroni visivo-motori che sarebbero in grado di codificare l'atto, e allo stesso tempo di attivarsi in concomitanza con stimoli visivi complessi, pur in assenza di qualsiasi movimento. È stato osservato che in modo particolare i cosiddetti "neuroni canonici" rispondono all'osservazione di oggetti le cui caratteristiche fisiche sono correlate con il tipo d'azione codificato da quegli stessi neuroni; vi sarebbe dunque congruenza tra la selettività delle risposte motorie e quella delle risposte visive. In entrambi i casi comunque gli oggetti verrebbero analizzati da parte del soggetto in termini di azioni potenziali:

²⁷⁴ Mazzotta 2009, p. 188.

vedere un oggetto significherebbe evocare automaticamente l'azione da compiersi. Anche la sola osservazione dell'oggetto determinerebbe l'attivazione, in potenza, del programma motorio dell'azione che si effettuerebbe se si volesse interagire con esso. I processi sensoriali costituirebbero dunque non solo il presupposto dell'azione, ma anche parte dell'azione stessa: la visione non sarebbe un processo puramente disinteressato e autonomo rispetto all'azione, bensì finalizzato ad una possibile interazione con il mondo. Come sottolineato da Mazzotta,

ciò che sembra emergere è una concezione che non vede soggetto e mondo esterno contrapporsi in termini oggettivi, bensì rapportarsi in una relazione dinamica.²⁷⁵

Percezione e azione sono dopotutto considerati dagli autori come processi connessi: la percezione di un oggetto non sarebbe una reazione ad uno stimolo visivo in quanto tale, bensì una sorta di “comprensione pragmatica del significato” dell'oggetto percepito. Ciò non ha nulla a che vedere con una rappresentazione semantica dell'oggetto, ma delinea il significato intenzionale dell'oggetto in rapporto all'azione motoria del soggetto. In questo senso verrebbe superata la dicotomia tradizionale tra una parte del cervello che fa le cose ed una che sa, in altre parole tra azione e semantica, alla luce della loro stretta relazione anatomica e funzionale. Verrebbe rigettato lo schema per cui alla percezione degli stimoli esterni e alla loro integrazione con le rappresentazioni mentali generate cognitivamente debbano seguire le risposte motorie (percezione, cognizione, movimento). Il cervello che agisce diviene così un cervello che comprende in termini “motorio-pragmatici”, caratterizzando anche la dimensione sociale del rapporto tra il proprio organismo ed il corpo degli altri; in altri termini, il meccanismo specchio renderebbe attuale la condizione viscero-motoria dello stato emotivo degli

²⁷⁵ *Ivi*, p. 190.

altri, prerequisito per il coinvolgimento empatico. Ancora, secondo Manganaro, i neuroni specchio

costituirebbero la prova, l'evidenza neurofisiologica del rispecchiamento empatico come meccanismo sub-personale, automatico, inconscio, grazie al quale entriamo in relazione sociale.²⁷⁶

Il riconoscimento reciproco che ne costituisce la conseguenza principale non sarebbe di conseguenza sorretto da alcun tipo di inferenza deduttiva o ragionamento, né tantomeno da alcuna decisione volontaria; si costituirebbe, al contrario, nell'ambito pre-logico e pre-riflessivo il cui snodo fondamentale risiede nella competenza performativa, esecutiva, legata al sistema motorio.

L'impostazione data da Gallese al problema della comprensione delle menti altrui va apertamente contro la posizione della cosiddetta "Theory of theory", per la quale comprendere gli altri vuol dire tradurre le informazioni sensoriali in rappresentazioni mentali che condividono con il linguaggio il formato proposizionale. In Gallese è il comportamento ad essere centrale, nel momento però in cui venga reinterpretato alla luce della molteplicità dei soggetti e dei punti di vista.

Norma Feshbach aveva posticipato all'età di sei anni l'esordio della capacità empatica, escludendone quei 'precursori' e quelle capacità di "mettere in relazione" visibili nei bambini dalla nascita fino al secondo anno di vita.²⁷⁷

Gallese riprende in parte le argomentazioni di Martin Hoffman contro Feshbach e in sostanza rivaluta la dimensione inconsapevole e non-rappresentazionale del comportamento del comportamento e della comprensione. L'individuo cioè, non si rappresenterebbe la realtà esterna secondo una razionalità logico-inferenziale, bensì attraverso criteri meno rigidi che fanno capo ad un'idea di realtà oggettiva come prodotto della "concorde molteplicità di soggetti che la rappresentano". La mentalizzazione

²⁷⁶ Manganaro 2012, p. 25.

²⁷⁷ Si veda: Feshbach & Roe 1968.

sarebbe un aspetto evoluto che occupa una parte soltanto dello spazio mentale sociale. Questo, nella sua multidimensionalità presenta differenti specificazioni relazionali, ossia altrettanti modi di interazione con gli altri; da qui la proposta di diversificati livelli di interazione interpersonale che richiedono tutti l'integrità di un medesimo sistema: la simulazione incarnata. Una simulazione implicita, automatica, originaria e preconsua delle azioni proprie e altrui, che dipenderebbe da aree cerebrali precise e dal funzionamento del sistema specchio; una simulazione quindi ben diversa da quella della Teoria della Simulazione.

D'altra parte la discussione proposta all'interno delle neuroscienze sulla simulazione incarnata mette in luce la distinzione tra dimensione incarnata, più propria del livello sub-personale, (cioè il livello del mero funzionamento dei neuroni specchio), e la dimensione consapevole, rappresentazionale, più propria del livello funzionale dell'azione degli individui. In questo senso, agli inizi della costruzione dei cosiddetti modelli multidimensionali, lo psicologo dello sviluppo Martin Hoffman ha enfatizzato il ruolo della dimensione emotiva criticando, come accennato, il modello di Norma Feshbach; per Hoffman, l'apertura alla relazionalità sarebbe presente già dopo la nascita, seppur sotto forma di distress emotivo (quest'ultimo costituirebbe la prima dimensione motivazionale di tipo globale ed egocentrico che spinge gli individui a sentire il disagio altrui e a cercare di compensare il disagio provato per lui).²⁷⁸

La distinzione tra dimensione emotiva e dimensione cognitiva ha inoltre

²⁷⁸ Hoffman ha inoltre riproposto le tesi di Hume e Smith, cercando di scoprire fino a che punto un alto indice di empatia possa essere correlato positivamente con un'apertura verso la pro-socialità ed uno sviluppo morale compiuto. È da sottolineare che per Hume e Smith la *sympathy* include alcuni aspetti che la nuova psicologia dello sviluppo attribuisce esclusivamente alla risposta empatica, ad esempio l'immedesimazione, emotiva o cognitiva che sia. Anche in Hume d'altra parte emerge una distinzione tra due forme di simpatia: una forma immediata ed automatica, ovvero il contagio emotivo, ed una forma più indiretta che ha a che fare con l'immaginazione. Ed è proprio l'immaginazione che in Hume fa da discriminare tra forme razionali ed irrazionali di simpatia.

aiutato a comprendere la complessità dell'empatia nei casi del comportamento machiavellico e manipolatorio, o in quelli di bullismo in cui ad esempio il soggetto usa aggressività diretta e indiretta nei confronti di un altro soggetto. Le modalità con cui viene agita in modo sistematico l'aggressività implica infatti un'empatizzazione cognitiva ma esclude una partecipazione emotiva con le sorti della vittima; vi sarebbe quindi nei soggetti in questione un'alta capacità di intelligenza sociale e di "cold cognition", in assenza tuttavia di un'empatia emotiva.²⁷⁹

È proprio a questo proposito che, come visto in precedenza, l'etologo Frans de Waal ha proposto una distinzione netta tra empatia, il cui oggetto sarebbe la comprensione, e la simpatia, il cui oggetto sarebbe il benessere; la distinzione aiuterebbe secondo de Waal a superare la confusione, che il concetto di empatia da solo può generare, tra la capacità di riconoscere il dolore altrui e l'impulso a fare qualcosa per alleviarlo. Le pratiche di tortura prevedono infatti la medesima conoscenza relativa a ciò che fa soffrire gli altri, tuttavia sono basate su un istinto opposto a quello simpatetico; ciò che distingue la simpatia dalla crudeltà è la presenza, accanto all'interesse per l'altra persona, della sensibilità per la sua situazione. La risposta empatica implica l'assunzione di ruolo e la comprensione; la risposta simpatetica implica la preoccupazione verso l'altro; la pro-socialità, a sua volta, implica il soccorso e l'aiuto concreto. Cionondimeno, in de Waal è più fondante la distinzione tra dimensione cognitiva ed emotiva di empatia; una distinzione che conduca all'idea che il riconoscimento, la decodifica e l'etichettatura delle emozioni rappresentino operazioni sia cognitive sia emotive, e che il discrimine effettivo dipenda dalla coloritura che i soggetti conferiscono loro. Al contrario MacLean, sottolineando la necessità di un approccio evoluzionistico al fine di comprendere il comportamento empatico, aveva

²⁷⁹ Si veda: Velardi 2015; per la scissione tra empatia cognitiva e partecipazione emotiva si veda ad esempio: Sutton 1999.

sottolineato come quest'ultimo fosse caratterizzato dalla compresenza e dall'intreccio di elementi emotivi e cognitivi;²⁸⁰ suggerendo peraltro come il legame evolutivo tra il senso della vista ed il bagaglio emotivo degli individui avrebbe condotto all'emergere del comportamento empatico stesso.

La discussione sulle due dimensioni dell'empatia ha peraltro condotto ad un'analisi delle spinte motivazionali, delle basi innate e dei limiti. Prinz ha ad esempio messo in evidenza come l'empatia emerga maggiormente al contatto con persone con cui si ha già prossimità e vicinanza, sostenendo inoltre come, nel caso si volesse fare dell'empatia una base per la moralità, occorrerebbe introdurre un diverso meccanismo motivazionale e anche un maggiore fattore di imparzialità.²⁸¹ D'altronde Prinz non dice nulla di nuovo rispetto sia a filosofi come Hume e Kant, sia a psicologi contemporanei come Hoffman, il quale nella sua vasta e precisa descrizione delle limitazioni dell'empatia pone già il "bias" della familiarità.²⁸² In disaccordo con la teoria di Prinz è d'altra parte James Harris, che sostiene come una motivazione valida per fondare la moralità sulla scoperta neurobiologica dei neuroni specchio derivi dalle innumerevoli evidenze mediche relative ai cambi di personalità degli individui in conseguenza di danni a precise zone del cervello.²⁸³ In questo senso suggerisce come il disturbo autistico e la sindrome di Lesch-Nyhan aiutino a comprendere il funzionamento del cervello sociale e l'integrazione

²⁸⁰ Si veda: MacLean 1967.

²⁸¹ Si veda: Prinz 2011.

²⁸² Si veda: Hoffman 2000.

²⁸³ Si veda: Harris 2003; in questo senso viene riproposto il famosissimo caso di Phineas Gage, caposquadra ferroviario di venticinque anni il cui cranio fu trafitto da parte a parte da un pezzo di binario nella zona della corteccia frontale ventro-mediale; le funzioni mentali elementari, come linguaggio e memoria, non furono intaccate, tuttavia furono riscontrati evidenti cambi di personalità: da individuo piacevole e indipendente, divenne infatti irresponsabile e poco rispettoso nei confronti delle convenzioni sociali. Per alcuni resoconti di comportamenti anti-sociali dovuti all'insorgere di tumori al cervello o di altri danni cerebrali si veda: Damasio 1996. Anche Dolan 1999 esamina i casi di due individui con danni al lobo frontale emersi durante il secondo anno di vita, e nota che i deficit comportamentali sono accompagnati dall'assenza di un'effettiva conoscenza delle norme morali e sociali riconosciute.

dei circuiti cerebrali ai fini del comportamento adattivo.

Soprattutto nel disturbo autistico, che presenta evidenze neuroanatomiche di uno sviluppo anormale delle regioni del sistema limbico, i meccanismi di base coinvolti nella comprensione delle intenzioni e delle emozioni altrui risulterebbero distrutti, così come il gioco immaginario. L'individuo autistico è perciò caratterizzato dalla totale assenza di un comportamento sociale integrato, di un riferimento sociale e di qualsivoglia rapporto affettivo. È proprio sulla base di questi dati, che Harris afferma come l'autismo porti

to consider how we can profitably study those brain mechanisms that might be involved in interpersonal relationships, e.g., the linkage of executive function with emotion regulation, emotional memory consolidation, and mastery play. Such an approach may help to clarify and to develop a model for the integrated brain function.²⁸⁴

La teoria di Prinz e le analisi di Hoffman offrono comunque uno scenario decisivo che porta a ridiscutere la forte tesi dell'empatia innata, presente in alcuni settori scientifici in conseguenza della scoperta dei neuroni specchio. Anche ad esempio secondo Velardi, l'empatia è fortemente condizionabile a livello sociale, e la dimensione motivazionale che la innesca non può essere considerata come pervasiva e al riparo da limiti o ostacoli di tipo interno ed esterno.²⁸⁵

Cionondimeno, mentre la concezione originaria della Teoria della Mente (ToM), che ha paventato l'esistenza di una struttura cognitiva modulare, non trova alcun supporto nei risultati sperimentali (in altre parole, non si è ancora rintracciata nessuna struttura cerebrale che assolva le funzioni del modulo cognitivo ToM), numerosi studi suggeriscono invece l'esistenza di un sistema fisiologico in grado di spiegare in termini meccanicistici la capacità di

²⁸⁴ Harris 2003, pp. 527-28; per la relazione tra autismo e relazioni affettive si veda: Kanner 1943; per le conseguenze della sindrome di Lesch-Nyhan sul funzionamento del "cervello sociale" si veda: Lesch-Nyhan 1964; infine, per le evidenze neuroanatomiche relative allo sviluppo anormale delle regioni limbiche del cervello dei pazienti autistici si veda: Bauman & Kemper 1994.

²⁸⁵ Si vedano: Prinz 2011 e Hoffman 2000.

comprendere gli stati mentali altrui. Anche in termini evolucionistici appare più plausibile ipotizzare che dei sistemi già presenti a livello cerebrale siano stati riadattati per svolgere anche l'attività di comprensione di quegli stati mentali (piuttosto che ipotizzare la presenza di uno specifico sistema modulare evolutosi appositamente per quella comprensione). E tale sistema potrebbe essere verosimilmente rappresentato dal *mirror system* scoperto e descritto in primo luogo da Rizzolatti all'inizio degli anni Novanta.²⁸⁶ In questo senso Arianna Dalsant ha apertamente affermato come non sia più opportuno descrivere la capacità di rappresentarsi i propri e gli altrui stati mentali come Teoria della Mente, per definirla invece più correttamente come capacità empatica.

L'idea di Dalsant si inserisce peraltro all'interno della disputa tra i cosiddetti "teorici della teoria" e i "teorici della simulazione", con questi ultimi che, a partire in modo particolare dagli anni Ottanta, hanno rispolverato l'idea lippsiana secondo cui l'empatia costituisca il tramite epistemologico primario per la comprensione delle menti altrui. L'idea è stata proposta all'interno del dibattito relativo alla cosiddetta *folk psychology* ("psicologia del senso comune"), ovvero un dibattito empiricamente aggiornato su come meglio descrivere i meccanismi causali sottostanti la capacità, da parte degli individui, di interpretare e spiegare il comportamento degli altri agenti.

In questo senso i teorici della simulazione, in contrasto con i sostenitori della "Theory-Theory Position"²⁸⁷, hanno interpretato la mera abilità di lettura della

²⁸⁶ Dalsant 2015.

²⁸⁷ La "Theory-Theory Position" ha assunto, nei circoli filosofici, un ruolo dominante dopo la caduta del behaviorismo. I cosiddetti "teorici della teoria" hanno interpretato la comprensione dei concetti mentali come strettamente legata alla comprensione del loro ruolo all'interno di una teoria "psico-popolare". Hanno cioè concepito l'attribuzione di stati mentali agli altri come un'inferenza teoretica. Ovvero, l'individuo inferirebbe stati mentali dall'evidenza comportamentale e dalla conoscenza di principi teoretici che leghino stati mentali a quell'evidenza stessa in un modo complesso. Suggestendo che l'attribuzione di uno stato mentale ad un altro individuo sia dovuta ad un'inferenza

mente, laddove non coadiuvata da una teoria psicologica ben precisa, come un metodo povero di risultati: alla base di ciò stava l'idea per cui il modello per accedere alla vita mentale altrui non debba essere il sé. D'altra parte è necessario sottolineare come all'interno del dibattito contemporaneo tra i teorici della simulazione non vi sia ancora una visione univoca relativamente alle modalità di quell'accesso; nonché relativamente alla possibilità o meno che la stessa teoria della simulazione resti inevitabilmente legata al cartesianesimo. Da un lato vi è infatti chi unisce apertamente la propria versione della teoria della simulazione ad un'interpretazione cartesiana dei concetti mentali,²⁸⁸ dall'altro vi sono autori nei quali emergono varianti della teoria non legate a quel modello.²⁸⁹

È oltretutto indubbio il fatto che il dibattito contemporaneo sia stato profondamente influenzato dalla scoperta dei neuroni specchio, subito interpretati dai teorici della simulazione come un'evidenza empirica a favore dell'idea lippsiana di empatia come imitazione interna.

Dal momento che l'incontro faccia a faccia tra persone sarebbe la situazione primaria all'interno della quale gli individui riconoscono sé stessi come creature dotate di mente e attribuiscono agli altri stati mentali, il sistema dei neuroni specchio è stato interpretato come causalmente decisivo nello stabilire relazioni intersoggettive tra individui dotati di mente. Karsten Steuber si riferisce ad esempio ai neuroni specchio come al meccanismo di base dell'empatia; quel meccanismo cioè, che da una parte consente agli individui di apprendere direttamente le emozioni di un'altra persona a partire dalle sue espressioni facciali, dall'altra di concepire i movimenti corporei altrui come azioni dirette ad uno scopo ben preciso.²⁹⁰ L'idea, sottostante alle

teoretica, basata sull'uso di una teoria e di un'evidenza disponibile, i "teorici della teoria" hanno effettivamente proposto un'alternativa alla tradizionale inferenza per analogia.

²⁸⁸ Si vedano ad esempio: Goldman 2002, 2006.

²⁸⁹ Si vedano in questo caso: Steuber 2006, 2012.

²⁹⁰ Si veda: Steuber 2006.

indagini sui neuroni specchio, che nel percepire le altre persone gli individui utilizzino meccanismi neuro-biologici molto differenti da quelli coinvolti nella percezione degli oggetti fisici, ha peraltro condotto al concetto di empatia di base come meccanismo fisiologico che consente agli individui di distinguere tra oggetti caratterizzati da un diverso grado di somiglianza rispetto a loro stessi.²⁹¹ Concetto che inoltre porterebbe alla dissoluzione di una delle assunzioni principali della discussione filosofica tradizionale relativa alle menti altrui, e addirittura condivisa da due concezioni opposte come il cartesianesimo e il behaviorismo: ovvero che gli individui, nel percepire gli altri, percepiscono primariamente meri oggetti fisici, non distinguendo a livello percettivo tra questi ultimi e creature dotate di mente. I meccanismi dell'empatia di base, dal canto loro, dovrebbero essere interpretati proprio come ciò che garantisce una base percettiva a questa abilità di distinzione.²⁹²

D'altronde è necessario riconoscere che questa interpretazione dei neuroni specchio dipende in maniera cruciale dall'idea per cui la loro funzione primaria consista nel garantire una comprensione cognitiva delle azioni e delle emozioni degli altri individui; assunto che recentemente è stato accolto con discreto criticismo da parte di alcuni ricercatori, sia interni sia esterni, alla comunità neuroscientifica.²⁹³ Si è inoltre sottolineato che la quotidiana "lettura della mente altrui" non si limiterebbe alla sfera di quella che è definibile come empatia di base; in modo abbastanza ordinario gli individui non solo riconoscerebbero che le altre persone sono impaurite o che stanno, ad esempio, tentando di raggiungere uno scopo particolare. Diversamente, gli individui comprenderebbero il comportamento altrui, anche in contesti sociali più complessi, in termini di cause di azione, usando l'intera gamma di

²⁹¹ Si vedano: Brooks & Meltzoff 2001.

²⁹² Steuber 2006, pp. 142-45.

²⁹³ Si vedano in questo senso: Allen 2010; Jacob 2008; Steuber 2012.

concetti psicologici, compresi quelli di fede e desiderio; perciò un basso livello di lettura della mente nell'ambito dell'empatia di base deve essere distinto dai livelli più elevati.

È chiaro che forme di comprensione di basso livello debbano essere concepite come relativamente povere di conoscenza, soprattutto alla luce del fatto che non coinvolgono una teoria o concetti psicologici complessi. D'altro canto i teorici della simulazione insistono nel dire che persino le forme più complesse di comprensione si basino in primo luogo sugli stessi fenomeni di risonanza, i quali coinvolgono le capacità cognitive relative all'adozione immaginaria del punto di vista altrui, nonché alla ricostruzione dei processi mentali.

Di conseguenza la distinzione che effettuano non è fondata sul riconoscimento di differenze strutturali, bensì sui diversi processi cognitivi innescati: si parla ad esempio di empatia ricostruttiva,²⁹⁴ oppure di empatia di rispecchiamento.²⁹⁵ Il dibattito su come concepire queste forme più complesse di "mindreading" ha inoltre avuto una certa risonanza anche sul dibattito tradizionale relativo all'empatia come unico metodo delle scienze sociali e su quello relativo alle sue differenze rispetto al metodo delle scienze naturali. In questo senso, all'inizio del Novecento, l'empatia concepita come metodo non-inferenziale e non-teoretico di 'afferramento' dei contenuti della mente altrui era stata associata al concetto di comprensione, promosso a sua volta dalla tradizione filosofica dell'ermeneutica al fine di chiarire le caratteristiche dei metodi utilizzati per la comprensione del significato e del valore di testi, opere d'arte e azioni. Sulla base dell'idea per cui nella comprensione di un testo o di un evento storico il metodo dovesse essere nettamente distinto da quello utilizzato per spiegare un evento nel contesto delle scienze naturali,²⁹⁶

²⁹⁴ Steuber 2006.

²⁹⁵ Goldman 2011.

²⁹⁶ Emblematica di questa concezione è ad esempio l'idea di Droysen secondo cui la ricerca storica non ha lo scopo di spiegare, bensì di comprendere gli eventi; oppure,

gli ermeneuti hanno suggerito come la comprensione rivolta verso qualsivoglia oggetto non potesse ridursi ad un mero atto di imitazione mentale, o di auto-trasposizione nel punto di vista altrui. Una tale “interpretazione psicologica”, come definita da Schleiermacher,²⁹⁷ fu considerata come uno solo dei tanti aspetti caratteristici del metodo interpretativo utilizzato dagli storici; altre azioni tipiche del contesto ermeneutico implicavano, criticamente, la valutazione dell’affidabilità delle fonti storiche, la conoscenza delle convenzioni linguistiche di un linguaggio e l’integrazione, all’interno della narrativa tipica di un’epoca particolare, dei vari elementi derivati dalle fonti storiche. D’altra parte nel primo Dilthey le differenze tra questi aspetti della procedura interpretativa apparivano sminuiti; per quest’ultimo infatti cogliere il significato di qualsiasi fatto culturale equivaleva a compiere un atto mentale di trasposizione. In altre parole capire il significato di un testo, di un’azione e di un’opera d’arte prevedeva che gli individui legassero quella comprensione alla sfera primaria di valore; ovvero alla vita mentale accessibile mediante introspezione. Sebbene Dilthey non abbia mai utilizzato una terminologia legata strettamente all’empatia, la sua teoria è interpretabile come teoria della comprensione in quanto forma d’empatia; d’altra parte non sorprende che, all’epoca, i concetti di empatia e comprensione fossero utilizzati in modo interscambiabile. Paradossalmente peraltro, è proprio quest’interscambiabilità ad aver probabilmente favorito il declino del concetto di empatia sia all’interno della tradizione filosofica analitica, sia in quella ermeneutico-continentale, nei cui contesti coloro che hanno di volta in volta riproposto il concetto sono stati bollati come ingenui nel fornire una concezione epistemologicamente debole dei procedimenti metodologici delle scienze umane.

ancora, le affermazioni di Dilthey, secondo il quale: “(noi) spieghiamo la natura, (e) comprendiamo la vita psichica”. Si vedano: Droysen 1994; Dilthey 1985, p.355.

²⁹⁷ Si veda: Schleiermacher 1985.

I filosofi che hanno proposto una interpretazione ermeneutica delle scienze umane e sociali hanno insistito, in generale, sulla netta distinzione tra queste ultime e le scienze naturali, ed avallato il concetto di comprensione rigettando la precedente identificazione tra comprensione ed empatia. In altre parole, non hanno più concepito l'empatia come l'unico metodo delle scienze umane sulla base del fatto che determinati elementi di valore, a cui storici o interpreti di testi sono interessati, non dipendono soltanto da fatti inerenti alla mente.²⁹⁸ Queste considerazioni non giustificano d'altra parte l'idea che l'empatia non possa avere un ruolo all'interno delle scienze umane; giustificano soltanto l'idea per cui l'empatia non possa essere il loro unico metodo, almeno fintantoché si ammetta che riconoscere i pensieri di agenti individuali debba giocare un qualche ruolo nel progetto interpretativo delle scienze umane. In sostanza comunque, concepire la comprensione degli altri agenti in quanto basata sull'empatia è stata considerata come una interpretazione epistemologicamente ingenua di quella comprensione stessa, poiché sembrerebbe caratterizzata come un incontro misterioso tra due menti individuali, al di fuori di un qualsiasi contesto culturale.²⁹⁹

²⁹⁸ Ad esempio all'interno della filosofia della storia, è opinione condivisa che lo storico non sia, né tantomeno debba essere vincolato dalla prospettiva dell'agente nel riferire di un particolare evento storico, o di un periodo particolare al quale è interessato. Gli storici cioè sorpasserebbero necessariamente le categorie concettuali dell'agente, poiché il valore degli eventi storici non sarebbe costituito esclusivamente dalle intenzioni dell'agente stesso, bensì anche dalle conseguenze, non necessariamente previste, a lungo termine; si veda in questo senso: Danto 1968. In modo simile, filosofi come Hans Georg Gadamer hanno sottolineato come il valore di un testo non sia per forza dovuto a quelle che furono le intenzioni dell'autore nello scriverlo; nel leggere cioè un testo di Platone o Shakespeare, gli individui sarebbero principalmente interessati a ciò che quei testi stessi dicono, non a ciò che Platone o Shakespeare intendevano dire. Oltretutto, come il valore di un qualsiasi evento storico, il valore di un testo letterario dipenderebbe dai suoi effetti sulle generazioni successive, e il suo significato sopravverrebbe alla sua storia interpretativa; si veda: Gadamer 1965.

²⁹⁹ I sostenitori di quest'idea, influenzati sia da Heidegger sia dal tardo Wittgenstein, hanno cioè iniziato a pensare agli agenti individuali come a creature incorporate socialmente e culturalmente, e hanno iniziato a concepire le menti di quegli agenti come socialmente costituite. Sulla base di ciò, comprendere gli altri presupporrebbe perciò una

D'altronde vi è stato anche chi ha rigettato il dualismo metodologico tra scienze umane e naturali, negando in modo particolare che la distinzione tra comprensione e spiegazione debba necessariamente condurre ad un'importante differenza metodologica.

Persino nelle scienze sociali o umane infatti, lo scopo principale sarebbe quello di garantire spiegazioni e predizioni argomentate epistemologicamente di eventi osservati e documentati;³⁰⁰ tuttavia, anche a partire da questa prospettiva, all'empatia è stato affidato un ruolo meramente euristico al momento della scoperta; certamente non un peso decisivo nel contesto della giustificazione. Come argomentato in modo particolare da Carl Gustav Hempel, spiegare un evento comporterebbe, almeno implicitamente, un appello a determinate regolarità che consentono agli individui di aspettarsi che un evento di un certo tipo accadrà sotto circostanze specifiche. In questo senso l'empatia potrebbe consentire ad una persona di riconoscere che qualcun altro ha agito in maniera uguale alla sua, tuttavia ciò non sancirebbe epistemologicamente l'idea per cui un individuo di un certo tipo, o in una determinata situazione, agirà necessariamente in un determinato modo.³⁰¹ D'altra parte l'argomento di Hempel contro l'empatia non è stato accolto in maniera indiscussa; ad esempio, anche all'interno della filosofia della storia, William Dray ha sostenuto come l'empatia giochi un ruolo epistemologicamente irriducibile, poiché gli individui spiegherebbero le azioni alla luce delle reazioni degli agenti. Motivo per cui le spiegazioni non farebbero appello a generalizzazioni empiriche, bensì a principi d'azione

comprensione del contesto culturale all'interno del quale quegli agenti operano; farsi un'idea della mente altrui dovrebbe cioè essere vista come un'attività mediata culturalmente. Fatto che, secondo i critici, i teorici dell'empatia non avrebbero mai preso sufficientemente in considerazione nel momento in cui hanno concepito la comprensione di altri agenti come un incontro diretto tra menti, indipendente dalle informazioni relative all'ampio contesto sociale degli agenti stessi.

³⁰⁰ Si veda ad esempio: Henderson 1993.

³⁰¹ Si veda: Hempel 1965.

normativi che sottolineano come una persona debba agire in una situazione particolare. Inoltre Steuber, seppur schierandosi sostanzialmente a favore delle obiezioni di Hempel, ha suggerito che l'empatia, in modo particolare l'empatia ricostruttiva, debba essere riconosciuta come elemento centrale persino nel contesto della giustificazione. Per lui le spiegazioni psicologiche del senso comune devono essere concepite in quanto legate al dominio dell'agire razionale; in contrasto con le spiegazioni in termini di mere cause interne, quelle manterrebbero cioè la loro forza esplicativa fintantoché le credenze e i desideri degli agenti possano essere concepiti come ragioni delle loro azioni. La giustificazione epistemica di questo tipo di spiegazioni sarebbe cioè implicitamente relazionata a determinate generalizzazioni che coinvolgono concetti della psicologia del senso comune come, ad esempio, fede e desiderio.

Tuttavia, ed è Steuber stesso a riconoscerlo, la mera esistenza di queste generalizzazioni non può stabilire di per sé che le credenze e i desideri rappresentino i motivi per cui gli individui agiscono: tale riconoscimento prevede che l'interprete sia sensibile alle credenze e ai desideri rilevanti per colui che agisce. In questo senso i pensieri individuali rappresenterebbero i motivi dell'agire razionale solo in relazione ad una specifica struttura dei pensieri dell'agente, che sono rilevanti per la considerazione in specifiche situazioni. D'altra parte riconoscere che i pensieri di un altro agente siano rilevanti in contesti specifici richiede l'abilità pratica di ricostruirli nella propria mente; dunque il ruolo epistemico centrale dell'empatia dovrebbe essere confermato, affinché credenze e desideri possano essere compresi in quanto motivi per l'agente.³⁰²

In altre parole, Steuber ha argomentato che, sebbene le obiezioni provenienti dalla tradizione ermeneutica abbiano effettivamente posto un limite all'applicabilità dell'empatia nel campo delle scienze sociali, tuttavia non

³⁰² Si vedano: Steuber 2002, 2006.

hanno definitivamente dimostrato la sua inutilità nella comprensione dell'agire individuale. Di conseguenza, il fatto che talvolta gli individui incontrino una resistenza immaginaria nel loro tentativo di comprendere gli altri dovrebbe essere concepito come una conferma indiretta della tesi per cui l'empatia, seppur bisognosa di essere implementata da varie strategie narrative e teoretiche, costituisca l'implicito metodo di base per la comprensione dell'agire individuale.³⁰³

³⁰³ Si veda in questo caso: Steuber 2008.

Conclusioni

L'empatia è dunque emersa, come afferma Jorland, in quanto “concept ‘nomade’ par excellence”.³⁰⁴

Indagato e approfondito dalle discipline più differenti, dalla filosofia alla psicologia, dall'estetica alle neuroscienze, il concetto di empatia affonda come visto le sue radici nel concetto di *sympathy*, sviluppato in modo particolare da David Hume e Adam Smith nel corso del Settecento. Dopo l'intervallo estetico, che vede in primo luogo Robert Vischer attribuire un'importanza decisiva all'*Einfühlung*, in quanto criterio fondante per l'estetica in generale, l'empatia raggiunge per la prima volta la sua definitiva maturazione a cavallo tra Ottocento e Novecento, quando Theodor Lipps e Edward B. Titchener pongono rispettivamente l'*Einfühlung* e l'*empathy* alla base delle proprie teorie psicologiche. Nel corso del Novecento la fenomenologia e la psicoanalisi, sulla scia di quanto fatto dai loro padri fondatori, Edmund Husserl e Sigmund Freud, specificano ancor di più le caratteristiche tipiche del fenomeno empatico; infine, nel corso degli anni Ottanta del Novecento, la scoperta dei neuroni specchio ad opera del gruppo di ricercatori di Parma, guidati da Giacomo Rizzolatti, favorisce ulteriormente l'aumento degli studi sull'empatia, poiché molto spesso essi vengono considerati come la base neurofisiologica del fenomeno empatico stesso. Quella scoperta, e prima ancora le analisi sull'empatia effettuate tra fine Ottocento e inizio Novecento, sono peraltro dovute ad uno sviluppo filosofico-scientifico progressivo, che vede in Descartes un punto di svolta decisivo. In questo senso, sebbene gli psicologi stessi abbiano riconosciuto che l'indagine empirica relativa al fenomeno empatico è stata contraddistinta,

³⁰⁴ Jorland 2004, p. 19.

in modo particolare all'inizio della sua storia, da una serie di confusioni concettuali e dalla molteplicità di definizioni riguardanti la nozione,³⁰⁵ è

³⁰⁵ Si veda in modo particolare: Davis 1994. Nel tempo la suddetta confusione ha prodotto, come visto nel testo, la distinzione di due tradizioni psicologiche differenti: lo studio dell'empatia dal punto di vista cognitivo, e lo studio dell'empatia come fenomeno emotivo nell'incontro con gli altri. Nel primo senso, l'intento primario è stato quello di stabilire la realizzabilità e l'accuratezza dell'abilità individuale a percepire e riconoscere i tratti duraturi della personalità altrui, nonché le loro attitudini, i valori e gli stati mentali. Si veda, ad esempio: Hogan 1969. D'altro canto, a partire dagli anni Cinquanta del Novecento, gli psicologi hanno iniziato a porre l'attenzione sull'empatia in quanto fenomeno emotivo ed affettivo. Stotland, uno dei primi ricercatori a concepire l'empatia esclusivamente come fenomeno emotivo, l'ha ad esempio definita "an observer's reacting emotionally, because he perceives that another is experiencing or is about to experience an emotion"; Stotland 1969, p. 272. In questo contesto gli psicologi hanno anche affrontato quelle questioni relative alla motivazione morale, che sino ad allora erano state tradizionalmente trattate dai filosofi morali. Gli psicologi si sono cioè dedicati in modo particolare allo studio dello sviluppo dei vari mezzi di misurazione dell'empatia come tratto caratteriale di adulti e bambini, e come risposta peculiare in specifiche situazioni. Inoltre hanno investigato i fattori da cui le disposizioni e le risposte empatiche possono dipendere, approfondendo infine la relazione tra empatia e, da una parte, il comportamento prosociale, dall'altra lo sviluppo morale (ad esempio, per un'interpretazione dell'empatia come principio fondante dei giudizi morali, si veda in particolare: Slote 2007. Mentre, per una concezione dell'empatia come elemento soltanto contingente nello sviluppo dell'agire morale, si veda: Kennett 2002.) Particolarmente impegnato sull'analisi della relazione tra empatia e sviluppo morale è stato inoltre Batson, che ha suggerito come la sofferenza personale induca ad aiutare gli altri solo sulla base di motivazioni egoistiche; si vorrebbe cioè essere liberi dallo spiacevole sentimento provocato dal vedere l'altro in condizioni di bisogno, e dunque lo si aiuterebbe poiché si concepisce questo aiuto stesso come uno strumento per raggiungere quella liberazione. D'altra parte i sentimenti "simpatetici", che Batson chiama sentimenti di empatia, darebbero invece luogo a motivazioni altruistiche, sulla cui base il benessere altrui diverrebbe lo scopo primario del comportamento d'aiuto; si veda in modo particolare: Batson 1994. In una serie di esperimenti, l'autore inoltre ha raccolto prove per ciò che chiama "test dell'empatia-altruismo". Lo scopo è quello di mostrare come l'empatia sia legata più alla motivazione genuinamente altruistica, che non al comportamento di aiuto indotto da motivazioni prevalentemente egoistiche. In accordo con l'interpretazione egoistica dei fenomeni, empatizzare con un individuo in stato di bisogno sarebbe legato ad un sentimento negativo: o condurrebbe ad un'accresciuta coscienza delle negative conseguenze del non aiutare (come sentimenti di rimorso e vergogna); oppure, in alternativa, ad un riconoscimento intensificato delle positive conseguenze del comportamento di aiuto, come i buoni sentimenti o i riconoscimenti sociali. In altre parole, l'empatia indurrebbe gli individui ad aiutare gli altri solo in quanto fonte di motivazioni puramente egoistiche, come la riduzione dei sentimenti negativi, l'assenza di punizioni o la conquista di specifici riconoscimenti. In questo senso lo scopo principale di Batson è quello di combattere tale interpretazione egoistica della struttura

infatti doveroso riconoscere come una serie di fattori abbia indiscutibilmente condotto all'emergere di quell'indagine stessa. Tra questi fattori risulta cruciale, come detto, lo sviluppo del pensiero cartesiano: dopotutto, se da un lato la sua distinzione ontologica tra mente e corpo può essere interpretata come un ostacolo ad un'indagine empirica relativa alle funzioni superiori della prima, è altrettanto possibile vedere in quella distinzione stessa il passaggio decisivo affinché potesse sorgere un'analisi del corpo umano differente rispetto al passato. Difatti, storicamente parlando, la concezione del corpo come struttura meccanica che si può osservare impiegando le stesse tecniche con cui si studia la natura, è stata profondamente rivoluzionaria ed ha legittimato la nascita della fisiologia, quel sapere che ha iniziato ad interessarsi del corpo e delle funzioni vitali che lo regolano.³⁰⁶ È vero che in

motivazionale degli agenti. Il nucleo teorico centrale del suo pensiero prevede infatti l'esistenza di motivazioni genuinamente altruistiche e l'empatia come loro sorgente primaria. Le motivazioni altruistiche, come d'altra parte quelle egoistiche, sarebbero cioè prese in considerazione dall'agente individuale nel decidere se aiutare o meno le altre persone; la decisione finale dipenderebbe d'altra parte dalla forza specifica delle motivazioni e dai costi da sostenere nell'azione di aiuto. In generale i ricercatori sono oggi d'accordo nel ritenere impressionante il programma di ricerca sperimentale di Batson, nonché l'evidenza accumulata a favore della sua tesi; ciononostante è stato sottolineato come i suoi esperimenti non abbiano un valore troppo esteso, poiché risponderebbero a resoconti egoistici molto specifici delle modalità tramite cui l'empatia può essere legata a comportamenti d'aiuto. D'altronde sono emerse anche idee specifiche che riconducono il comportamento d'aiuto, non all'empatia, bensì ad una sorta di sentimento di unità; in questo senso è paradigmatico il lavoro di Cialdini e dei suoi collaboratori, che hanno sostenuto come le condizioni di forte empatia siano in sostanza condizioni di "interpersonal unity, wherein the conception of self and other are not distinct, but are merged to some degree"; Cialdini et al. 1997, p. 490. L'importanza della ricerca di Batson sta comunque nell'aver dimostrato che l'empatia rappresenta quantomeno un possibile fattore causale relativamente al comportamento d'aiuto; è ora infatti opinione abbastanza generale che negli adulti e nei bambini sia presente una certa correlazione tra comportamento prosociale ed empatia. Dunque, a prescindere da come esattamente si concepisca la forza della posizione di Batson, e a prescindere dalla possibilità che la sua ricerca avvalori la tesi secondo cui l'empatia costituisca la base della moralità, quantomeno l'empatia stessa è emersa, anche grazie al suo lavoro, come empiricamente necessaria per l'agire morale.

³⁰⁶ Tra le altre, risultano emblematiche del notevole progresso seicentesco in ambito fisiologico, sia la rivoluzionaria teoria di William Harvey sulla circolazione del sangue, sia la descrizione dei capillari offerta da Marcello Malpighi.

questo modo determinati processi mentali, come pensiero o emozione, venivano inizialmente ricondotti ad un'anima invisibile e non indagabile empiricamente, tuttavia il tempo avrebbe consentito l'applicazione del modello meccanicistico, inizialmente utilizzato da Descartes in relazione al solo corpo, alla spiegazione di determinate operazioni psichiche.

D'altra parte, con lo sviluppo degli studi scientifici relativi al sistema nervoso, il cervello ha iniziato a ricevere attenzioni sempre più crescenti, ed il rapporto corpo-anima è diventato ridefinibile come il rapporto tra mente e cervello stesso. Grazie anche ai lavori condotti da Ivan Pavlov sul sistema nervoso e sulle modalità di interazione tra stimoli e risposte, lo studio della mente iniziava infatti a mutare gradualmente, e la distinzione tra questa ed il cervello a sfumare. Stava cioè emergendo l'idea che sia i processi mentali di base come la sensazione e la percezione, sia i processi più complessi come l'apprendimento, potessero essere studiati scientificamente, senza dover fare necessariamente ricorso all'esistenza di un principio superiore alla loro base.³⁰⁷ Soprattutto a queste idee si sono ispirati coloro che, negli ultimi decenni dell'Ottocento, hanno intrapreso la fondazione di una psicologia come disciplina scientifica. E dal momento che proprio nel grembo di quest'ultima emersero le prime analisi relative al fenomeno empatico, è interessante sottolineare come l'attenzione rivolta dalla neurofisiologia dell'epoca al funzionamento del meccanismo stimolo-risposta del sistema nervoso, abbia probabilmente influenzato in modo diretto le prime analisi del fenomeno empatico. Diversamente da quanto accaduto a Novecento inoltrato, con psicoanalisti, psicoterapeuti e psicologi dello sviluppo impegnati a sottolineare gli aspetti affettivi o cognitivi dell'empatia, Lipps e Titchener, in sostanza i pionieri della tematica in ambito psicologico, hanno infatti incentrato le loro indagini sull'importanza dei movimenti cinestetici,

³⁰⁷ Per un'interpretazione del ruolo cruciale di Pavlov si veda in modo particolare: Rizzolatti & Gnoli 2016.

fondamentali secondo i due autori per chiarire le modalità di comprensione interindividuale. In altre parole, anche sulla scia di quanto affermato di lì a poco dagli esponenti della fenomenologia,³⁰⁸ hanno attribuito un'importanza decisiva alla capacità, da parte degli individui, di interpretare i gesti e i movimenti altrui, ovvero gli stimoli, come elementi dotati di significato e finalizzati ad uno scopo; il tutto sulla base di una sorta di analogia inferenziale con i propri gesti e i propri movimenti. È sulla base di questo riconoscimento, s'è detto, che sarebbe possibile stabilire rapporti intersoggettivi, o in altre parole, empatici.

Di recente, con le scoperte relative ai neuroni specchio, non è stato più necessario porre l'inferenza per analogia, che tante critiche aveva provocato soprattutto nei confronti del pensiero di Lipps, alla base delle modalità di comprensione delle azioni altrui: si è infatti giunti al riconoscimento di un sistema neurale effettivamente esistente, che consentirebbe agli individui di comprendere non solo le azioni, bensì anche le intenzioni e le emozioni degli altri individui, e sulla base di questa comprensione, di stabilire con essi rapporti empatici. Un meccanismo neurale automatico che, proprio sulla base dei meccanismi stimoli-risposte, non avrebbe bisogno di nient'altro che del proprio funzionamento per consentire agli individui di instaurare rapporti interindividuali. Oltretutto, contrariamente a quanto affermato da alcuni critici della concezione dei neuroni specchio in quanto base neurofisiologica dell'empatia, quest'idea stessa non conduce necessariamente ad una lettura 'buonista' della natura morale dell'uomo, bensì consente di chiarire come sia effettivamente possibile, a livello biologico, stabilire rapporti intersoggettivi profondi, e basati sulla comprensione diretta della mente altrui.

Tale critica è stata mossa in modo particolare nei confronti di coloro che, sulla base delle acquisizioni neurofisiologiche, hanno proposto l'idea secondo cui,

³⁰⁸ Per un resoconto sulle teorie fenomenologiche relative all'empatia come base dell'intersoggettività, si veda: Zahavi 2014.

essendo legata al funzionamento di un meccanismo neurale insito nell'organismo dell'uomo, l'empatia abbia caratterizzato il comportamento degli individui, in modo particolare le loro relazioni sociali ed intersoggettive, a partire dagli arbori della specie *Homo sapiens*.³⁰⁹ Il fatto stesso che il “funzionamento a specchio” di determinati neuroni nel cervello umano sia caratteristico anche di quello del macaco, seppur in forma meno pervasiva, non ha fatto altro che dare maggior fiducia a coloro che hanno voluto interpretare l'evoluzione della specie umana alla luce dell'assunto per cui i neuroni specchio, e di conseguenza l'empatia, abbiano rappresentato elementi cruciali nel comportamento individuale e interindividuale. Anzi, proprio la presenza nel cervello della scimmia di un *mirror system* meno “forte” rispetto a quello umano, ha portato a interpretare proprio lo sviluppo di un sistema maturo di neuroni specchio come il passaggio evolutivo decisivo, affinché *Homo sapiens* intraprendesse il proprio cammino prendendo le distanze dalle altre specie, animali e ominidi.³¹⁰

In questo senso molti momenti della storia a noi pervenuti possono essere interpretati alla luce di una concezione empatica della natura dell'uomo; a partire dall'antichità, con il pianto di Achille che in reazione al coraggio e all'amore di Priamo nei confronti di Ettore, restituisce al re di Troia il corpo del figlio. Per arrivare fino all'età contemporanea, con la famosa tregua di Natale del 1914, quando molti soldati appartenenti alle unità britanniche e tedesche lasciarono spontaneamente le trincee per incontrarsi nella “terra di nessuno”, fraternizzare e scambiarsi cibo.³¹¹

D'altra parte, ancora, citare questi momenti non significa necessariamente proporre una visione parziale ed ingenua della natura morale degli individui

³⁰⁹ Si vedano in questo senso: Rifkin 2010, De Waal 2010.

³¹⁰ In questo senso anche il linguaggio, elemento di distinzione per eccellenza tra l'uomo e le altre specie animali è stato interpretato come il prodotto evolutivo delle prime forme di comunicazione gestuale e facciale, basate sulla capacità imitative, derivate a loro volta dal funzionamento del sistema dei neuroni specchio.

³¹¹ Per un resoconto di questi eventi si veda, ad esempio: Eksteins 2000.

che non tenga conto di come anche tendenze negative abbiano contraddistinto il comportamento interindividuale; significa, invece, sottolineare come il bagaglio biologico e fisiologico degli individui abbia probabilmente consentito loro di gestire i propri rapporti intersoggettivi sulla base di un concreto riconoscimento e di una concreta comprensione delle individualità altrui. Empatia dopotutto è un termine che non indica necessariamente una precisa tipologia di comportamento positivo; anche la storia stessa del concetto lo evidenzia: *sympathy*, *Einfühlung* ed *empathy* sono i termini simbolo di determinate capacità o disposizioni degli individui ad entrare in rapporti con altri individui. Ed empatia non è dunque nient'altro che questo: la disposizione individuale, fondata fisiologicamente, ad impostare l'esistenza non sulla base di una crescita personale chiusa, bensì sullo sfondo di rapporti intersoggettivi che sorgono automaticamente, e che sono caratterizzati, grazie ad un comune meccanismo neurale, dalla reciproca comprensione delle azioni, delle intenzioni e delle emozioni.

Bibliografia

- Alexander F. G., *The Principle of Corrective Emotional Experience*, in Id. et al. (eds.), *Psychoanalytic Therapy. Principles and Application*, Lincoln-London, University of Nebraska Press, 1980.
- Allen C., *Mirror, mirror in the brain, what's the monkey stand to gain?*, in "Nous", 44 (2), 2010, pp. 372-391.
- Atwood G. E., Stolorow R. D., *Contexts of Being. The Intersubjective Foundations of Psychological Life*, Hillsdale, The Analytic Press, 1992.
- Avenanti A. et al., *Transcranial magnetic stimulation highlights the sensorimotor side of empathy for pain*, in "Nature neuroscience", 8 (7), 2005, pp. 955-60.
- Bacal H. A., *The elements of a corrective selfobject experience*, in "Psychoanalytic Inquiry", 10, 1990, pp. 347-372.
- Bachoud-Lévi A. C., Degos J. D., *Désignation et rapport à autrui*, in Berthoz A., Jarold G. (sous la direction de), *L'Empathie*, Paris, Odile Jacob, 2004, pp. 89-119.
- Barresi J., Moore C., *Intentional relations and social understanding*, in "Behavioral and Brain Sciences", 19 (1), 1996, pp. 107-54.
- Barsalou L. W., *Perceptions of perceptual symbols*, in "Behavioral and brain sciences", 22 (4), 1999, pp. 637-60.
- Basch M. F., *Empathic understanding: A review of the concept and some theoretical considerations*, in "Journal of the American Psychoanalytic Association", 31 (1), 1983, pp. 101-26.

- Batson C. D., *These Things Called Empathy: Eight Related But Distinct Phenomena*, in Decety J., Ickes W. (eds.), *The Social Neuroscience of Empathy*, Cambridge (MA), MIT Press 1990, pp. 3–15.
- Id., *Distress and Empathy: Two Qualitatively Distinct Vicarious Emotions with Different Motivational Consequences*, in Puka B. (ed.), *Moral Development*, New York-London, Garland Publishing Inc., 1994, vol. VII, pp. 57-75.
- Id., ... *As You Would Have Them Do Unto You*”: Does Imagining Yourself in the Other's Place Stimulate Moral Action?, in “Personality and Social Psychology Bulletin”, 29 (9), 2003, pp. 1190-1201.
- Id., *The Altruism Question: Toward a Social-Psychological Answer*, New York-London, Psychology Press, 2014.
- Bauman M. L., Kemper T. L., *Neuroanatomical observations of the brain in autism*, in Bauman M. L., Kemper T. L. (eds.), *The neurobiology of autism*, Baltimore, Johns Hopkins University Press, 1994, pp. 119-45.
- Berrios G. E., *J.H. Pons on ‘Sympathetic insanity’: With an introduction by G. E. Berrios*, in “History of psychiatry”, 25 (3), 2014, pp. 364-76.
- Boring E. G., *Edward Bradford Titchener 1867-1927*, in “The American Journal of Psychology”, 38 (4), pp. 489-506, 1927.
- Bracco M., *Empatia e neuroni specchio. Una riflessione fenomenologica ed etica*, in “Comprendre”, 15 (33), 2005, pp. 33-53.
- Buccino G. et al., *Neural circuits underlying imitation learning of hand actions: an event-related fMRI study*, in “Neuron”, 42 (2), 2004, pp. 323-34.
- Bühler K., *Tatsachen und Probleme zu einer Psychologie der Denkvorgänge*, Leipzig, Engelmann, 1907.

- Buie D. H., *Empathy: Its nature and limitations*, in “Journal of the American Psychoanalytic Association”, 29 (2), 1981, pp. 281-307.
- Byrne R. W., *The thinking ape: evolutionary origins of intelligence*, Oxford, New York, Oxford University Press, 1995.
- Byrne R. W., Russon A. E., *Learning by imitation: A hierarchical approach*, in “Behavioral and brain sciences”, 21 (5), 1998, pp. 667-684.
- Cantillo G., *Introduzione a Jaspers*, Bari, Laterza, 2001.
- Carr L., et al., *Neural mechanisms of empathy in humans: A relay from neural systems for imitation to limbic areas*, in “Proceedings of the national Academy of Sciences”, 100 (9), 2003, pp. 5497-5502.
- Cialdini R. B., *Reinterpreting the empathy–altruism relationship: When one into one equals oneness*, in “Journal of Personality and Social Psychology”, 73 (3), 1997, pp. 481-494.
- Coplan A., *Empathic Engagement with Narrative Fictions*, in ‘The Journal of Aesthetics and Art Criticism’, 62 (2), 2004, pp. 141-52.
- Coplan A., *Understanding Empathy: Its Features and Effects*, in Coplan A., Goldie P. (eds.), *Empathy: Philosophical and Psychological Perspectives*, Oxford, Oxford University Press, 2011, pp. 3-18.
- Dalsant A. et al., *Empatia e Teoria della Mente: un unico meccanismo cognitivo*, in “Rivista internazionale di Filosofia e Psicologia”, 6 (2), 2015, pp. 245-48.
- Damasio A. R., *Descartes’ error* (1994), trad. it. a cura di Macaluso F., *L’errore di Cartesio: emozione, ragione e cervello umano*, Milano, Adelphi 1995.
- Id., *Looking for Spinoza: joy, sorrow and the feeling brain*, Orlando, Harcourt, 2003.

- Danto A. C., *Analytical philosophy of history*, Cambridge, Cambridge University Press, 1968.
- Darwall S., *Empathy, sympathy, care*, in "Philosophical studies", 89 (2), 1998, pp. 261-282.
- Darwin C., *The expression of emotions in men and animals* (1872), Chicago, London, The University of Chicago Press, 1965.
- Davis M. H., *Empathy: a social psychological approach*, Madison, Brown and Benchmark Publishers, 1994.
- De Vignemont F., Singer T., *The empathic brain: how, when and why?*, in "Trends in cognitive sciences", 10 (10), 2006, pp. 435-441.
- De Waal F., *Good Natured: The Origins of Right and Wrong in Humans and Other Animals*, Cambridge (MA), Harvard University Press, 1996.
- Id., Preston S. D., *Empathy: Its ultimate and proximate bases*, in "Behavioral and brain sciences", 25 (1), 2002, pp. 1-20.
- Id., *The Age of Empathy: Nature's Lessons for a Kinder Society*, London, Souvenir Press, 2010.
- Decety J., *L'empathie est-elle une simulation mentale de la subjectivité d'autrui?*, in Berthoz A., Jarold G. (sous la direction de), *L'Empathie*, Paris, Odile Jacob, 2004, pp. 53-88.
- Demos V., *Empathy and affect: reflections on infant experience*, in Lichtenberg J. D., Bornstein M., Silver D. (eds.), *Empathy*, vol. II, Hillsdale, New Jersey, The Analytic Press, 1984, pp. 9-34.
- Deutsch H., *Occult processes occurring during psychoanalysis*, in G. Devereaux (ed.), *Psychoanalysis and the Occult*, New York, International Universities Press, 1953.

- Di Pellegrino G. et al., *Understanding motor events: a neurophysiological study*, in “Experimental brain research”, 91 (1), 1992, pp. 176-180.
- Dilthey W., *Einleitung in die Geisteswissenschaften*, in Id., *Gesammelte Schriften*, vol. V, Stuttgart, Teubner, 1962.
- Id., *Ideen über eine beschreibende und zergliedernde Psychologie* (1894), trad. it., *Idee per una psicologia descrittiva ed analitica*, in Marini A. (a cura di), *Per la fondazione delle scienze dello spirito. Scritti editi e inediti (1860-1896)*, Milano, Angeli, 1985.
- Dolan R. J., *On the neurology of morals*, in “Nature Neuroscience”, 2 (11), 1999, pp. 927-29.
- Droysen J. G., *Historik: die Vorlesungen von 1857* (1977), trad. it. a cura di Caianiello S., *Istorica: lezioni di enciclopedia e metodologia della storia (1857)*, Napoli, Guida, 1994.
- Eksteins M., *Rites of Spring: the Great War and the Birth of the Modern Age*, Boston, New York, Houghton Mifflin Company 2000.
- Eisenberg N., *Empathy and Sympathy*, in Lewis M., Haviland-Jones J. M. (eds.), *Handbook of Emotions*, New York, London, Guilford Press, 2000, pp. 677-691.
- Eisenberg N., Strayer J. (eds.), *Empathy and its development*, Cambridge, Cambridge University Press, 1990.
- Fadiga L. et al., *Motor facilitation during action observation: a magnetic stimulation study*, in “Journal of neurophysiology”, 73 (6), 1995, pp. 2608-2611.
- Fechner G. T., *Elemente der Psychophysik*, Leipzig, Breitkopf und Hartel, 1860.

- Fenichel O., *Problems of psychoanalytic technique* (1941), trad. it. a cura di Schwarz L., *Problemi di tecnica psicoanalitica*, Torino, Boringhieri, 1974.
- Ferenczi S., *Arbeiten aus den Jahren 1908-1933*, trad. it. a cura di Franchetti E. P., *Ulteriori contributi (1908-1933): psicoanalisi delle abitudini sessuali e altri saggi*, in *Fondamenti di psicoanalisi*, Rimini, Guaraldi, 1974.
- Feshbach N. D., Roe K., *Empathy in Six- and Seven-Year-Old*, in "Child Development", 39 (1), 1968, pp. 133-145.
- Fliess R., *The metapsychology of the analyst*, in "The Psychoanalytic Quarterly", 11, 1942, pp. 211-27.
- Fogassi L. et al., *Parietal Lobe: From Action Organization to Intention Understanding*, in 'Science', 308 (5722), 2005, pp. 662-67.
- Id., Ferrari P., *Mirror neurons and the evolution of the embodied language*, in "Current directions in psychological science", 16 (3), 2007, pp. 136-141.
- Fosshage J. L., *Listening/experiencing perspectives and the quest for a facilitative responsiveness*, in Goldberg A. (ed.) , *Learning from Kohut, Progress in Self Psychology*, vol. I, Hillsdale, The Analytic Press, 1997, pp. 33-55.
- Freud S., *Massenpsychologie und Ich-Analyse*, Leipzig-Wien-Zürich, Internationaler Psychoanalytischer Verlag, 1921.
- Id., *Il motto di spirito e il suo rapporto con l'inconscio* (1905), in Id., *Opere 1905-1908: Il motto di spirito e altri scritti*, a cura di C. Musatti, Torino, Boringhieri, 1972.
- Freud S., *Inizio del trattamento* (1913), in Id., *Opere 1912-1914: Totem e tabù e altri scritti*, a cura di C. Musatti, Torino, Boringhieri, 1975.
- Gadamer H. G., *Wahrheit und Methode*, Tübingen, Mohr, 1965.

- Gagliani G., Pierantozzi M., *L'empatia*, in "Psicoterapia e scienze umane", 1989, pp. 80-106.
- Gallese V. et al., *Action recognition in the premotor cortex*, in "Brain", 119 (2), 1996, pp. 593-609.
- Id., *La molteplice natura delle relazioni interpersonali: la ricerca di un comune meccanismo neurofisiologico*, in "Networks", 1, 2003, pp. 24-47.
- Id., *The Roots of Empathy; The Shared Manifold Hypothesis and the Neural Basis of Intersubjectivity*, in "Psychopathology", 36 (4), 2003, pp. 171-80.
- Id. et al., *A unifying view of the basis of social cognition*, in "Trends in cognitive sciences", 8 (9), 2004, pp. 396-403.
- Id., *Embodied simulation: From neurons to phenomenal experience*, in "Phenomenology and the cognitive sciences", 4 (1), 2005, pp. 23-48.
- Id. et al., *La simulazione incarnata: i neuroni specchio, le basi neurofisiologiche dell'intersoggettività e alcune implicazioni per la psicoanalisi*, in "Psicoterapia e scienze umane", 40 (3), 2006, pp. 543-580.
- Id., *Dai neuroni specchio alla consonanza intenzionale. Meccanismi neurofisiologici dell'intersoggettività*, in "Rivista di psicoanalisi", 53 (1), 2007, pp. 197-208.
- Id., *Corpo e azione nell'esperienza estetica. Una prospettiva neuroscientifica*, in U. Morelli (a cura di), *Mente e bellezza. Mente relazionale, arte, creatività e innovazione*, Torino, Umberto Allemandi, 2010, pp. 245-262.
- Galloni G., *Basi motorie dell'empatia cognitiva*, in "Teorie & Modelli", 14 (1), 2009, pp. 134-47.
- Gangitano M. et al., *Phase-specific modulation of cortical motor output during movement observation*, in "Neuroreport", 12 (7), 2001, pp. 1489-1492.

- Goldman A., *Simulation theory and mental concepts*, in Dokic J., Proust J. (eds.), *Simulation and Knowledge of Action*, Amsterdam-Philadelphia, John Benjamins Publishing, 2002, pp. 1-19.
- Goldman A., *Simulating minds. The philosophy, psychology, and neuroscience of mindreading*, Oxford, Oxford University Press, 2006.
- Id., *Two Routes to Empathy. Insights from Cognitive Neuroscience*, in Coplan A., Goldie P. (eds.), *Empathy: Philosophical and Psychological Perspectives*, Oxford, Oxford University Press, 2011, pp. 31-44.
- Greenson R. R., *The technique of psychoanalysis* (1967), trad. it. a cura di Rusconi G., *Tecnica e pratica psicoanalitica*, Milano, Feltrinelli, 1974.
- Id., *Empathy and its Vicissitudes* (1960), trad. it., *L'empatia e le sue vicissitudini*, in Id., *Esplorazioni psicoanalitiche*, Torino, Boringhieri, 1984.
- Greenwald A. G., *Sensory feedback mechanism in performance control: with special reference to the ideo-motor mechanism*, in "Psychological review", 77 (2), 1970, pp. 73-99.
- Harris J., *Social neuroscience, empathy, brain integration and neurodevelopmental disorders*, in "Physiology and Behavior", 79 (3), 2003, pp. 525-31.
- Hartmann H., *Understanding and explanation* (1927), trad. it., *Comprendere e spiegare*, in Id., *Fondamenti della psicoanalisi*, Milano, Feltrinelli, 1981.
- Heimann P., *On counter-transference*, in "International Journal of Psychoanalysis", 31, 1950, pp. 81-84.
- Heiser M. et al., *The essential role of Broca's area in imitation*, in "European Journal of Neuroscience", 17 (5), 2003, pp. 1123-1128.
- Hempel C. G., *Aspects of scientific explanation: and other essays in the philosophy of science*, New York, Free Press, 1965.

- Henderson D. K., *Interpretation and explanation in human sciences*, Albany, State University of New York Press, 1993.
- Herder J. G., (1778), *Plastik*, in *Herders Werke*, Berlin, Aufbau, 1969.
- Hirschman L., *Restoring complexity to the subjective worlds of profound abuse survivors*, in Goldberg A. (ed.), *Conversations in Self Psychology. Progress in Self Psychology*, vol. XIII, Hillsdale, The Analytic Press 1997, pp. 307-323.
- Hoffman M. L., *Is altruism part of human nature?*, in "Journal of Personality and Social Psychology", 40 (1), 1981, pp. 121-137.
- Id., *Empathy and moral development*, Cambridge, Cambridge University Press, 2000.
- Hogan R., *Development of an empathy scale*, in "Journal of consulting and clinical psychology", 33 (3), 1969, pp. 307-316.
- Hume D., *A Treatise of Human Nature*, II vol., London, John Noon 1739.
- Id., *An enquiry concerning the principles of morals* (1751), Schneewind J. B. (ed.), Indianapolis-Cambridge, Hackett, 1983.
- Id., *An Enquiry concerning Human Understanding* (1777), Millican P. (ed.), Oxford, Oxford University Press, 2007.
- Husserl E., *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*, Strasser S. (hrsg.), Dordrecht-Boston-London, Kluwer, 1963.
- Id., *Formale und transzendente Logik: Versuch einer Kritik der logischen Vernunft* (1929), Janssen P. (hrsg.), Haag, Nijhoff, 1974.
- Id., *Ideen zu einer Reinen Phanomenologie und phänomenologische Philosophie, erstes Buch, Allgemeine Einführung in die Reine Phanomenologie* (1913), Schuhmann K. (hrsg.), Dordrecht-Boston-London, Kluwer, 1995-1998.

- Hutcheson F., *Essay on the Nature and Conduct of the Passions and Affections* (1728), Fabian B. (ed.), Hildesheim, Olms, 1971.
- Hutchison W. D. et al., *Pain-related neurons in the human cingulate cortex*, in "Nature neuroscience", 2 (5), 1999, pp. 403-405.
- Iacoboni M. et al., *Cortical mechanism of human imitation*, in "Science", 286 (5449), 1999, pp. 2526-2528.
- Id. et al., *Grasping the intentions of others with one's own mirror neuron system*, in "PLos Biology", 3 (3), 2005, pp. 0529-0535.
- Jacob P., *What do mirror neurons contribute to human social cognition?*, in "Mind & Language", 23 (2), 2008, pp. 190-223.
- Id., *The direct-perception model of empathy: a critique*, in "Review of Philosophy and Psychology", 2 (3), 2011, pp. 519-540.
- Jahoda G., *Theodor Lipps and the shift from "Sympathy" to "Empathy"*, in "Journal of the History of the Behavioral Sciences", 41 (2), 2005, pp. 151-63.
- James W., *Principles of Psychology* (1890), rist. New York, Dover, 1950.
- Jaspers K., *Allgemeine Psychopathologie* (1959), trad. it. dalla VII ed. a cura di R. Priori, *Psicopatologia generale*, Roma, Il pensiero scientifico, 1964.
- Id., *Die phänomenologische Forschungsrichtung in der Psychopathologie* (1912), trad. it. *L'indirizzo fenomenologico in psicopatologia*, in Achella S., Donise A. (a cura di), *Scritti psicopatologici*, Napoli, Guida, 2004, pp. 27-50.
- Id., *Allgemeine Psychopathologie* (1913), trad. it. *Psicopatologia generale*, in Achella S., Donise A. (a cura di), *Scritti psicopatologici*, Napoli, Guida, 2004, pp. 81-126.
- Jeannerod M., *The representing brain: Neural correlates of motor intention and imagery*, in "Behavioral and Brain sciences", 17 (2), 1994, pp. 187-202.

- Jorland G., *L'empathie, histoire d'un concept*, in Berthoz A., Jarold G. (sous la direction de), *L'Empathie*, Paris, Odile Jacob, 2004, pp. 19-49.
- Kanner L., *Autistic disturbances of affective contact*, in "Nervous Child", 2, 1943, pp. 217-50.
- Kennett J., *Authism, Empathy and Moral Agency*, in "The Philosophical Quarterly", 52 (208), 2002, pp. 340-357.
- Knapp P. H., *Book Essay: Some Contemporary Contributions to the Study of Emotions*, in "Journal of the American Psychoanalytic Association", 35 (1), 1987, pp. 205-48.
- Knight R. P., *Psychotherapy of an adolescent catatonic schizophrenia with mutism: A study in empathy and establishing contact*, in "Psychiatry", 9 (4), pp. 323-39.
- Kohut H., *The Role of Empathy in Psychoanalytic Cure*, in Langs R. J. (ed.), *Classics in Psychoanalytic Technique*, Lanham (MD), Rowman & Littlefield Publishing Group, 1977, pp. 463-74.
- Id., *The psychoanalyst in the community of scholars*, in Ornstein P. (ed.), *The Search for the Self, Selected Writings of Heinz Kohut 1950-1978*, New York, International Universities Press, 1978, vol. II.
- Id., *Reflections on advances in self psychology*, in Goldberg A. (ed.), *Advances in self psychology*, Madison (CT), International Universities Press, 1980.
- Id., *The Restoration of the Self* (1976), trad. it. Id., *La guarigione del sé*, Torino, Boringhieri, 1980.
- Id., *Introspezione, empatia e psicanalisi: indagine sul rapporto tra modalità di osservazione e teoria* (1959), in *The Search for the Self, Selected Writings of Heinz Kohut 1950-1978*, vol. I (1978), trad. it., *La ricerca del sé*, Torino, Boringhieri, 1982.

- Id., *How does analysis cure?* (1984), trad. it., Id., *La cura psicanalitica*, Torino, Bollati Boringhieri, 1986.
- Kris E., *Gli scritti di psicoanalisi*, Torino, Boringhieri, 1977.
- Külpe O., *Ein Betrag zur Experimentellen Ästhetik*, in “The American Journal of Psychology”, 14 (3/4), 1903, pp. 215-31.
- Lesch M., Nyhan W. L., *A familial disorder of uric and acid metabolism and central nervous system function*, in “The American journal of medicine”, 36 (4), 1964, pp. 561-70.
- Lévinas E., *Entre nous: essai sur le penser-à-l'autre* (1991), trad. it. a cura di Baccarini E., *Tra noi: saggi sul pensare l'altro*, Milano, Jaca Book, 1998.
- Lichtenberg J. D., *The empathic mode of perception and alternative vantage points for psychoanalytic work*, in “Psychoanalytic Inquiry”, 1 (3), 1981, pp. 329-55.
- Id., *Psychoanalysis and infant research* (1983), trad. it., *La psicoanalisi e l'osservazione del bambino*, Roma, Astrolabio, 1988.
- Lipps T., *Raumästhetik und geometrisch-optische Täuschungen*, Leipzig, J. A. Bart, 1897.
- Id., *Einfühlung, Innere Nachahmung und Organempfindung*, in “Archiv für gesamte Psychologie”, 1, 1903, pp. 465-519.
- Id., *Das Wissen von fremden Ich*, in Id., *Psychologische Untersuchungen*, vol. I, Leipzig, Engelmann, 1907, pp. 694-722.
- Id., *Ästhetik: Psychologie des Schönen und der Kunst*, vol. II (1905), Leipzig, Voss, 1920.
- Id., *Ästhetik: Psychologie des Schönen und der Kunst*, vol. I (1903), Leipzig, Voss, 1923.

- Lotze R. H., *Medicinische Psychologie oder Physiologie der Seele*, Leipzig, Weidmann'sche Buchhandlung, 1852.
- Id., *Mikrokosmos: Ideen zur Naturgeschichte und Geschichte der Menschheit* (1856-64), trad. ing. di Hamilton E., Jones E., *Microcosmus: an essay concerning man and his relation to the world*, Edinburgh, Clark, 1885.
- MacLean P. D., *The brain in relation to empathy and medical education*, in "The Journal of Nervous and Mental Disease", 144 (5), 1967, pp. 374-382.
- Maeda F. et al., *Motor facilitation while observing hand actions: specificity of the effect and role of observer's orientation*, in "Journal of Neurophysiology", 87 (3), 2002, pp. 1329-1335.
- Manganaro P., *Intersoggettività, intenzionalità, empatia, fenomenologia e neuroscienze oggi*, in "Agathos: An International Review of the Humanities and Social Sciences", 3 (2), 2012, pp. 21-31.
- Mazzotta S., *I neuroni specchio, l'empatia e la coscienza*, in "Annali del Dipartimento di Filosofia dell'Università di Firenze", 13 (1), 2009, pp. 185-210.
- Mecacci L., *Storia della psicologia del Novecento*, Bari, Laterza, 2008.
- Meltzoff A. N., Moore M. K., *Imitation of facial and manual gestures by human neonates*, in "Science", 198 (4312), 1977, pp. 75-78.
- Id., Brooks R., *"Like me" as a building block for understanding other minds: Bodily acts, attention, and intention*, in Malle B., Moses L., Baldwin D. (eds.), *Intentions and Intentionality: Foundations of Social Cognition*, Cambridge (MA), MIT Press, 2001, pp. 171-191.
- Id., Decety J., *What imitation tells us about social cognition: a rapprochement between developmental psychology and cognitive neuroscience*, in "Philosophical Transactions of the Royal Society B. Biological Sciences", 358 (1431), 2003, pp. 491-500.

- Merleau-Ponty M., *Phénoménologie de la perception* (1965), trad. it. a cura di Bonomi A., *Fenomenologia della percezione*, Milano, Il Saggiatore, 1980.
- Montag C. et al., *Theodor Lipps and the Concept of Empathy: 1851-1914*, in "American Journal of Psychiatry", 165 (10), 2008, p. 1261.
- Mukamel R. et al., *Single-neuron responses in humans during execution and observation of actions*, in "Current biology", 20 (8), 2010, pp. 750-56.
- Negri A. (a cura di), *Morale vol. II*, in *Storia antologica dei problemi filosofici*, Firenze, Sansoni, 1965.
- Nichols S., *Mindreading and the cognitive architecture underlying altruistic motivation*, in "Mind & Language", 16 (4), 2001, pp. 425-455.
- Id., *Sentimental Rules: On the Natural Foundation of Moral Judgement*, Oxford, Oxford University Press, 2004.
- Olinick S., *A critique of empathy and sympathy*, in Lichtenberg J. D., Bornstein M., Silver D. (eds), *Empathy*, Hillsdale, The Analytic Press, 1984, vol. I, pp. 137-66.
- Orlinsky D. E., Grawe K., Parks B. K., *Process and outcome in psychotherapy – Noch einmal*, in Bergin A. E., Garfield S. L. (eds), *Handbook of Psychotherapy and Behavior Change*, New York, Wiley, 1994, pp. 270-376.
- Pancheri L., Brugnoli R., *L'effetto placebo e i fattori terapeutici comuni*, in Pancheri P. e Cassano G. B. (a cura di), *Trattato italiano di psichiatria*, II ed., Milano, Masson, 1999, vol. III, pp. 3167-3200.
- Piaget J., *Six études de psychologie* (1964), trad. it. a cura di Zamaroni E., *Lo sviluppo mentale del bambino e altri studi di psicologia*, Torino, Einaudi, 1967.

- Pinotti A., *Empatia: storia di un'idea da Platone al postumano*, Bari, Laterza, 2011.
- Poggi S., *Husserl e la fenomenologia*, Firenze, Sansoni, 1973.
- Poggi S., *Le origini della psicologia scientifica*, Torino, Loescher, 1980.
- Prandtl A., *Die Einfühlung*, Leipzig, Barth, 1910.
- Prinz J., *Is empathy necessary for morality?*, in Coplan A., Goldie P. (eds.), *Empathy: Philosophical and Psychological Perspectives*, Oxford, Oxford University Press, 2011, pp. 211-229.
- Id., *Perception and action planning*, in "European Journal of Cognitive Psychology", 9, 1997, pp. 129-54.
- Raggiunti R., *Husserl. Dalla logica alla fenomenologia*, Firenze, Le Monnier, 1967.
- Rapaport M. D., *On the psycho-analytic theory of thinking*, in "The International Journal of Psycho-Analysis", 31, 1950, pp. 161-70.
- Id., *On the psycho-analytic theory of affects*, in "The International Journal of Psycho-Analysis", 34, 1953, pp. 177-98.
- Raphael D. D., *British Moralists 1650-1800*, Oxford, Clarendon Press, 1969, vol. I.
- Recca C., *Natura e istituzione della religione in David Hume*, in "Annali della Facoltà di Scienze della Formazione Università degli Studi di Catania", 6, 2011, pp. 65-110.
- Reed G., *The antithetical meaning of the term "Empathy" in psychoanalytic discourse*, in Lichtenberg J. D., Bornstein M., Silver D. (eds.), *Empathy*, Hillsdale, The Analytic Press 1984, vol. I, pp. 7-24.
- Reich A., *Empathy and countertransference*, in "Psychoanalytic Contributions", New York, International Universities Press 1973, pp. 271-87.

- Reik T., Green M., *Surprise and the Psycho-Analyst: A Study of the Conjecture and Comprehension of Unconscious Processes*, in "Philosophy", 12 (47), 1937, pp. 366-68.
- Restak R. M., *Possible neurophysiological correlates of empathy*, in J. D. Lichtenberg, M. Bornstein, D. Silver (eds.), *Empathy*, Hillsdale (NJ), The Analytic Press, 1984, vol. I, pp. 63-78.
- Rifkin J., *The empathic civilization: the race to global consciousness in a world in crisis* (2009), trad. it., *La civiltà dell'empatia*, Milano, Mondadori, 2010.
- Rizzolatti G. et al., *Functional organization of inferior area 6 in the macaque monkey*, in "Experimental brain research", 71 (3), 1988, pp. 491-507.
- Id., et al., *Premotor cortex and the recognition of motor actions*, in "Cognitive Brain Research", 3 (2), 1996, pp. 131-41.
- Id., Arbib M. A., *Language within our grasp*, in "Trends in neurosciences", 21 (5), 1998, pp. 188-194.
- Id., Craighero L., *The Mirror-Neuron System*, in "Annual Review of Neuroscience", 27 (1), 2004, pp. 169-92.
- Id., Sinigaglia C., *So quel che fai: il cervello che agisce e i neuroni specchio*, Milano, Cortina, 2006.
- Id., Gnoli A., *In te mi specchio. Per una scienza dell'empatia*, Milano, Rizzoli, 2016.
- Rogers C., *The necessary and sufficient conditions of therapeutic change*, in "Journal of consulting Psychology", 21, 1957, pp. 295-303.
- Id., *A Way of Being*, Boston, Houghton Mifflin, 1980.
- Schafer R., *The Analytic Attitude*, New York, Basic Books, 1983.

- Scheler M., *Wesen und Formen der Sympathie: Die deutsche Philosophie der Gegenwart* (1923), hrsg. von Frings M. S., Bern, München, Francke, 1973.
- Schleiermacher F., *Hermeneutik und Kritik mit besonderer Beziehung auf das Neue Testament* (1838), trad. it. a cura di Moretto G., *Etica ed ermeneutica*, Napoli, Bibliopolis, 1985.
- Schopenhauer A., *Über das Fundament der Moral* (1840), trad. it. a cura di Vasoli C., *Il fondamento della morale*, Bari, Laterza, 1991.
- Shapiro T., *A critical re-evaluation*, in "Psychoanalytic Inquiry", 1 (3), 1981, pp. 423-448.
- Shaughnessy P., *Empathy and the working alliance: The mistranslation of Freud's Einfühlung*, in "Psychoanalytic Psychology", 12 (2), 1995, pp. 221-31.
- Singer T. et al., *Empathy for pain involves the affective but not sensory components of pain*, in "Science", 303 (5661), 2004, pp. 1157-1162.
- Slote M., *The ethics of care and empathy*, London-New York, Routledge 2007.
- Smith A., *The Theory of Moral Sentiments* (1759), ed. by Raphael D. D., Macfie A. L., Oxford, Clarendon Press, 1976.
- Sober E., Wilson D. S., *Unto Others: The Evolution and Psychology of Unselfish Behavior*, Cambridge (MA), Harvard University Press, 1998.
- Southard E. E., *The empathic index in the diagnosis of mental diseases*, in "The Journal of Abnormal Psychology", 13 (4), 1918, pp. 199-214.
- Stein E., *Zum Problem der Einfühlung* (1917), trad. it., *Il problema dell'empatia*, Roma, Edizioni Studium, 1985.

- Stephen L., *History of English Thought in the Eighteenth Century*, Vol. II (1876), London, Hart-Davis, 1962.
- Stern, D. N., *The interpersonal world of the infant: a view from psychoanalysis and developmental psychology* (1985), trad. it., *Il mondo interpersonale del bambino*, Torino, Bollati Boringhieri, 1987.
- Steuber K. R., *The Psychological Basis of Historical Explanation: Reenactment, Simulation, and the fusion of Horizons*, in "History and Theory", 41 (1), 2002, pp. 25-42.
- Id., *Rediscovering Empathy. Agency, Folk Psychology and The Human Sciences*, Cambridge (MA), MIT Press, 2006.
- Id., *Reasons, generalizations, empathy, and narratives: The epistemic structure of action explanation*, in "History and Theory", 47 (1), 2008, pp. 31-43.
- Id., *Varieties of empathy, neuroscience and the narrativist challenge to the contemporary theory of mind debate*, in "Emotion Review", 4 (1), 2012, pp. 55-63.
- Stolorow R. D. et al., *Psychoanalytic Treatment*, Hillsdale, The Analytic Press, 1987.
- Id. et al., *Kohut and contextualism. Toward a post-cartesian psychoanalytic theory*, in "Psychoanalytic Psychology", 16 (3), 1999, pp. 380-88.
- Stotland E., *Exploratory investigations of empathy*, "Advances in experimental social psychology", 4, 1969, pp. 271-314.
- Sutton J. et al., *Bullying and theory of mind: a critique of the social skills deficit view of anti-social behaviour*, in "Social Development", 8 (1), pp. 117-34.

- Terman D. M., *Optimum frustration: structuralization and the therapeutic process*, in Goldberg A. (ed.), *Learning from Kohut, Progress in Self Psychology*, Hillsdale, The Analytic Press, 1988, pp. 113-125.
- Titchener, E. B., *The Postulates of a Structural Psychology*, in 'The Philosophical Review', 7 (5), 1898, pp. 449-65.
- Id., *The primer of psychology* (1898), trad. it. a cura di Chiabra G., De Sarlo F., *Manuale di Psicologia*, Lanciano, Carabba, 1902.
- Id., *Lectures on the experimental psychology of the thought-processes*, New York, The Macmillan Company, 1909.
- Id., *A beginner's psychology*, New York, The Macmillan Company, 1916.
- Id., *Brentano and Wundt: Empirical and Experimental Psychology*, in "The American Journal of Psychology", 32 (1), 1921, pp. 108-120.
- Tomasello M., Call J., *Primate cognition*, New York, Oxford University Press, 1997.
- Uerlings H., *Friedrich von Hardenberg, genannt Novalis: Werk und Forschung*, Stuttgart, Metzler, 1991.
- Velardi A., *Possibilità e limiti dell'empatia. Una discussione filosofica sul riduzionismo e l'ottimismo naturalista delle altre scienze cognitive*, in "NeaScience – Giornale italiano di neuroscienze, psicologia e riabilitazione", 8, 2015, pp. 96-110.
- Vischer R., *Über das optische Formgefühl. Ein Betrag zur Ästhetik*, Leipzig, Credner, 1873.
- Washburn M. F., *The Term 'Feeling'*, in 'The Journal of Philosophy, Psychology and Scientific Methods', 3 (3), pp. 62-3.
- Weiss J., Sampson H. & the Mount Zion Psychotherapy Research Group, *The Psychoanalytic Process*, New York, Guilford 1986.

- Whytt R., *Observations On The Nature, Causes And Cure Of Those Disorders Which Have Been Commonly Called Nervous Hypochondriac Or Hysteric*, Edinburgh, Hamilton, Balfour & Neil, 1765.
- Wicker B. et al., *Both of us disgusted in My insula: the common neural basis of seeing and feeling disgust*, in "Neuron", 40 (3), 2003, pp. 655-664.
- Wispé L., *The distinction between sympathy and empathy: To call forth a concept, a word is needed*, in 'Journal of Personality and Social Psychology', 50 (2), 1986, pp. 314-321.
- Id., *History of the concept of empathy*, in *Empathy and its development*, Eisenberg N. e Strayer J. (eds.), Cambridge, Cambridge University Press, 1990.
- Wohlschlager A, Bekkering H., *Is human imitation based on a mirror-neuron system? Some behavioural evidence*, in "Experimental Brain Research", 143 (3), 2002, pp. 335-41.
- Wolf E. S., *Empathy and countertransference*, in Goldberg A. (ed.), *The future of psychoanalysis*, New York, International Universities Press, 1983, pp. 309-27.
- Id., *Treating the self: elements of clinical self psychology* (1988), trad. it., *La cura del sé*, Roma, Astrolabio, 1988.
- Wundt W. M., *Grundriss der Psychologie*, Leipzig, Engelmann, 1897.
- Zahavi D., *Self and Other: Exploring Subjectivity, Empathy and Shame*, Oxford, Oxford University Press 2014.
- Zahn-Waxler C. et al., *Development of Concern for Others*, in "Developmental Psychology", 28 (1), 1992, pp. 126-136.